CUADERNO 15

ADOLF MENZEL

CALICLES

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA TEORÍA DEL DERECHO DEL MÁS FUERTE

[CENTR]O DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
[UNIVERSI]DAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CUADERNO 15

ADOLF MENZEL

CALICLES

CONTRIBUCIÓN A LA HISTORIA DE LA TEORÍA DEL DERECHO DEL MÁS FUERTE

Traducción de
MARIO DE LA CUEVA

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1964

Título original:
Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren
(Franz Deuticke. Wien und Leipzig, 1922)

*

Primera edición en español: 1964

*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Dirección General de Publicaciones

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN

No existe, según creo, ninguna exposición del desenvolvimiento histórico de la teoría del derecho del más fuerte. Esa exposición no solamente contribuiría a despertar el interés por la historia de las ideas, sino que, además, ayudaría a precisar desde un punto de vista metódico el concepto de la llamada teoría de la fuerza. En las páginas 38, 57, 61 y 66 de este ensayo se hacen algunas referencias a esta última cuestión.

La parte central de un trabajo de tal naturaleza tiene que ser la exposición del pensamiento griego sobre el derecho del más fuerte; en este problema, como en tantas otras cuestiones de la filosofía social, los griegos se revelaron como los constructores de una época del pensamiento. A pesar de que no puedo considerarme como un experto en el campo de la filología clásica, me vi obligado a analizar, por cuenta propia, algunas de las fuentes particulares. Tengo la esperanza de que los estudiosos del mundo antiguo admitan las conclusiones de este trabajo como algo útil para discusiones futuras.

Viena, junio de 1922

ADOLF MENZEL
Miembro de la Academia
de Ciencias de Viena

NOTA DEL TRADUCTOR

La traducción de los párrafos en griego la hicieron los maestros Bernabé Navarro y Rafael Moreno.

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

§ 1. *La teoría del estado en la era de la sofística*

EN LOS AÑOS finales del siglo V y en los primeros del IV a. C., consecuentemente antes de la aparición de las grandes obras políticas de Platón y Aristóteles, parece haber surgido en Grecia o, para ser más precisos, en Atenas una intensa actividad literaria, que se ocupó de los problemas generales del estado y de algunas cuestiones particulares de la política. La mayoría de esos trabajos no llegó a nuestras manos; [1] pero los escritos políticos de Platón y Aristóteles contienen numerosas indicaciones sobre aquellos pensadores, algunas expresas, otras semiocultas en ciertas frases y párrafos. Se encuentran asimismo las huellas de esa antigua literatura política en los historiadores, oradores y poetas. [2] Se acostumbra designar a esos pensadores con el nombre de sofistas y se habla también de la *era de la sofística*; pero no se gana mucho con tales denominaciones, [3] pues en el instante mismo en que se las emplea para señalar, ya no un momento cronológico, sino una tendencia del pensamiento, [4] surgen las dificultades. Ocurre en este problema el mismo fenómeno que se presenta en la llamada *Teoría iusnaturalista del estado* de la Época Moderna, en cuyo contenido se encuentran hondas divergen-

[1] Consúltese, Rudolf Schöll: *Die Anfänge einer politischen Literatur bei den Griechen* (*Los orígenes de una literatura política entre los griegos*), 1889.

[2] Consúltese, especialmente, Dümmler: *Prolegomena zu Platons Staat* (*Prolegómenos al Estado de Platón*), 1891.

[3] Consúltese, además, Wilamowitz: *Platón*, t. I, pp. 65 y ss.

[4] Esta afirmación aparece en Kaerst: *Geschichte des Hellenischen Zeitalters* (*Historia de la era helénica*), segunda edición, t. I, p. 56.

cias. Pero mientras que en esta última corriente se puede observar, por lo menos, una cierta unidad desde un punto de vista formal, determinada por la utilización común de algunos conceptos jurídicos, particularmente la idea del contrato social, a la teoría del estado de la sofística, por el contrario, le falta semejante similitud metódica, pues, al lado de los puntos de vista éticos, sin duda alguna frecuentes, se encuentran constantes referencias cosmológicas y psicológicas, no así los argumentos jurídicos que son más bien esporádicos.

Conviene decir, desde ahora, que la expresión *racionalismo* no puede aplicarse a todos los escritos políticos de la *era de la sofística*; así, a ejemplo, el panfleto que llegó hasta nosotros, *El estado de los atenienses*, falsamente atribuido a Jenofonte, no revela una concepción racionalista en su autor; otro tanto sucede con el pensamiento de Trasímaco. Por otra parte, nada tendríamos que objetar a la denominación *era del iluminismo*, usada frecuentemente por algunos profesores y escritores, si, tal como lo quiere con toda razón Wilamowitz, se actuara cuidadosa y precavidamente en el terreno de las comparaciones históricas. Menos feliz es el término *individualismo*, empleado para caracterizar a la *teoría del estado de la sofística*; en un libro sobre la *edad helénica*, Kaerst penetra en ese camino, pero si se acoge esta caracterización, habría que considerar también a Sócrates como un individualista, ya que el hijo de Fenárete se preocupó, por sobre todas las enseñanzas, de la educación espiritual y ética —Sócrates creía que formaban una unidad— de cada ser humano. La oposición que se acostumbra poner de relieve en los últimos años entre las llamadas concepciones universalista e individualista, cuidadosamente analizada, aparece como una antítesis caprichosa; sin duda existen diferencias y procesos de transición, pero ¿por qué no ha de ser posible considerar al individuo y a la sociedad (estado) como algo igualmente valioso? Los capítulos subsecuentes (véase especialmente § 3) pondrán de manifiesto que, por lo menos, la *sofística antigua* admitía esa posibilidad. En varias ocasiones, los escritos de un mismo autor muestran rasgos disonantes, según puede verificarse en el caso del sofista Antifón. Creemos, en consecuencia, que la expresión *individualismo* difícilmente puede usarse para presentar un rasgo decisivo de la literatura política de aquellos tiempos.

Nos parece en cambio adecuado tomar como base para la caracterización y clasificación de las ideas de la sofística su tendencia política fundamental, en especial su postura frente a la concepción democrática del estado que prevalecía en aquella etapa de la historia humana. Si se adopta este criterio, se pueden distinguir una tendencia conservadora y una actitud oposicionista (revolucionaria) en la teoría del estado de aquellos personajes, si bien es necesario aclarar que los términos *conservador* y *revolucionario,* aplicados a la *era de la sofística,* no pueden emplearse con el significado que les atribuimos en nuestros días; usamos el primero para significar la adhesión a la constitución democrática de Atenas, en tanto el segundo sirve para expresar las tendencias aristocráticas y aun monárquicas. Y es importante agregar que, además de estas dos corrientes, aparecieron en el horizonte de aquel siglo algunos pensamientos cosmopolitas y ciertos brotes antiestatistas;[5] estos últimos, sin embargo, corresponden más bien a la llamada *sofística joven.*

La clasificación y justipreciación de las formas de estado ofrece, mejor que cualquier otro procedimiento, una excelente oportunidad para discutir los temas políticos; fácilmente se comprenderá que esta parte de la teoría del estado apareciese desde los primeros años de la sofística. El intento más viejo para juzgar objetivamente las diversas maneras de ser del estado se encuentra en *Las historias* de Herodoto, en el coloquio que tuvo lugar entre los tres grandes de Persia, después que el derrumbe del falso Esmerdis planteó la necesidad de determinar la forma de la nueva constitución (III, 80 y ss.). En varias ocasiones se ha discutido si Herodoto creyó en la realidad del coloquio o si se trata de un acto imaginativo; creemos que sí estaba convencido de su realidad, pues el ilustre historiador afirmó su convicción (VI, 43) después de que diversos pensadores habían expuesto públicamente sus dudas.[6] Nuestra convicción no ha de entenderse en el sentido de que Herodoto recogió el coloquio palabra por palabra, sino que debe más bien aceptarse una redacción libre de su contenido,[7] lo cual,

[5] Consúltese el párrafo 4.

[6] Del libro III, párrafos 83 y 87, se deduce que algunas tradiciones orales sirvieron como fuentes.

[7] Con estas pocas palabras fijamos nuestra posición respecto de las

por otra parte, no debe extrañar, pues Tucídides, el sucesor del viejo maestro, se valió frecuentemente del mismo procedimiento, según se verá en las páginas posteriores de este ensayo. Debemos no obstante aclarar que no es posible determinar en qué medida realizó Herodoto una obra creadora y en qué aspectos utilizó antiguos manuscritos. Parece razonable aceptar un cierto parentesco con algunos pensamientos expuestos por el viejo sofista Protágoras, con quien Herodoto estuvo en frecuente contacto. Los dos personajes llegaron a ser ciudadanos de la Ciudad de Turi, fundada por los atenienses.[8] Pero a diferencia del sofista, que se inclina a considerar la democracia como la única forma estatal justificable, el historiador se esforzó en la presentación imparcial de las ventajas y desventajas de las tres formas fundamentales de las constituciones, si bien en el fondo de su conciencia era partidario de la democracia ateniense. Herodoto (v, 78) observó que en todas partes la igualdad política constituía una base firme para que el pueblo fuese respetado: cuando los atenienses vivieron bajo el gobierno de una sola persona, no pudieron imponerse en las guerras con sus vecinos, pero inmediatamente después de la caída de los tiranos se mostraron superiores a todos sus enemigos. La explicación de esta diferente actitud es bien sencilla, pues, cuando los atenienses creían luchar en defensa de un dominador, actuaban con cobardía; en cambio, al luchar por ellos mismos, hicieron gala de un valor indomable.

Sin embargo, a pesar de su preferencia por la democracia, que se manifiesta en las más bellas frases, tales como "la democracia es el mundo de la igualdad (*isonomia*)", Herodoto dejó traslucir en el coloquio, del que no podemos ocuparnos extensamente en este lugar, que ya en aquellos lejanos tiempos existía un cierto escepticismo hacia el llamado *estado ejemplar*. La lectura de *Las historias* descubre fácilmente los reproches formulados en contra de la mutabilidad e inconsistencia de las

cuestiones, tan discutidas por la ciencia de la Antigüedad, acerca del origen literario de la famosa discusión.

[8] Consúltese mi trabajo: *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, en *Abhandlung der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (*Protágoras como legislador de Turi*, en *Disertación de la Asociación de Ciencias de Sajonia*), t. 62, pp. 191 y ss.

masas. Por otra parte, no deja de llamar la atención la circunstancia de que no se hubiesen propuesto en el coloquio ciertos argumentos, sin duda alguna los más importantes en favor de una monarquía para Persia: la enorme extensión del estado, su espíritu guerrero y su condición de mosaico de pueblos; en lugar de las consideraciones históricas, geográficas y éticas, sólo se encuentran observaciones superficiales, semejantes a las que aparecieron en la literatura racionalista del nuevo derecho natural. De todas maneras, el coloquio fue un ejemplo instructivo para la teoría del estado de la sofística.[9]

§ 2. *La teoría democrática del estado*

El valor altísimo de la filosofía de Platón y Aristóteles y el hecho de que se hubiese perdido la mayoría de los manuscritos de sus predecesores, particularmente los que se ocupaban de la doctrina del estado, dieron por resultado que no poseamos un cuadro completo y exacto de la teoría del estado de aquellos lejanos tiempos. Parecería como si aquella forma de vida estatal, dentro de la cual encontró la Hélade su más alto florecimiento, no hubiese hallado una expresión literaria adecuada. Se dice que los sofistas, y en forma destacada Sócrates, hicieron una crítica honda y penetrante de la organización democrática de su tiempo, que tuvo, en cierta medida, un sentido revolucionario y que dichos pensadores colocaron en la base de sus meditaciones al individuo, haciendo a un lado a la polis; si bien se hace notar que en tanto Sócrates insistió en la armonía ética del hombre, los sofistas rechazaron cualquier base ética para la doctrina del estado. Pero esta caracterización no conviene a la gran mayoría de los sofistas: un análisis imparcial de los fragmentos que conservamos permite descubrir que concibieron claramente la idea del estado de derecho democrático y el principio de lo social. Los opositores a estas ideas fueron verdaderos intrusos, en los que nada típico puede encontrarse.

Tucídides puso en labios de Pericles, el ilustre hombre pú-

[9] En un ensayo publicado en la *Zeitschrift für Politik* (*Revista Política*), t. III, 1910, pp. 219 y ss., hice una exposición más amplia de este tema.

blico, en el *Discurso en loor a los muertos*, [10] el principio político fundamental de la teoría del estado de aquellos hombres. Los críticos contemporáneos, en términos generales, han llegado a la conclusión de que tanto en este *Discurso*, como en todos los incluidos en la obra del gran historiador, no hay una reproducción verdadera de discursos efectivamente pronunciados; esta apreciación crítica es particularmente fuerte a propósito del *Discurso en loor a los muertos*, por su acentuado carácter teórico y porque no parece corresponder a la ocasión histórica en que se dice pronunciado. Pero, de cualquier manera, el discurso posee un valor permanente indubitable como el *programa político* más antiguo del liberalismo y del estado popular. En los párrafos subsecuentes nos ocuparemos de algunos de los pasajes que se relacionan con los problemas teóricos de la doctrina del estado.

En el *Discurso*, Pericles, después de poner de manifiesto la originalidad de la Constitución de Atenas, que en manera alguna es una imitación de las extranjeras y más bien representa un modelo digno de ser imitado, *la define como una democracia, porque su base está constituida no por una minoría, sino por la mayoría de los ciudadanos.* [11] Pero Pericles no se contenta con esta definición formal, que toma únicamente en consideración el número de personas que participa en el gobierno, sino que en los párrafos posteriores presenta a la democracia como la realización de tres ideas ético-políticas: la igualdad, la libertad y el imperio de la ley. Según el defensor de la Constitución de Atenas, la idea de igualdad se expresa diciendo que "de conformidad con la ley, todas las personas disfrutan del mismo derecho para sus asuntos propios". Los hombres del siglo xx llamamos a esta idea *el principio de la igualdad frente a la ley*. Pericles continúa diciendo:

> Nadie será nombrado para ningún cargo, ni honrado, ni acatado por su linaje o solar, sino tan sólo por su bondad y su virtud. Y no será excluido de los cargos y dignidades públicos por pobre o de bajo origen que sea, con tal que pueda hacer bien a la república.

[10] En la amplísima literatura filológica es difícil encontrar una valoración suficientemente digna del *Discurso*.

[11] καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται.

Este principio es conocido en la actualidad como la *aptitud para el desempeño de los cargos públicos.* En otro pasaje, el ilustre estadista pone de relieve:

> Todos los ciudadanos cuidan de igual modo de las cosas de la república que tocan al bien común, como de las suyas propias, y aun ocupados en las más diversas actividades particulares, todos poseen, sin embargo, una excelente idea de los asuntos públicos (*Guerra del Peloponeso*, libro II, capítulo VII).

El párrafo, que contiene *el principio de la igualdad política,* representa la esencia del pensamiento democrático. Las frases del *Discurso en loor a los muertos* me causan la impresión de contener un suave reproche para los defensores del principio aristocrático, que no podían concebir que los "compadres sastres y zapateros" tuvieran algo que decir en los negocios políticos. Creemos poder afirmar que Tucídides lanza aquí una especie de desafío, envuelto en una forma literaria, inducido, según todas las probabilidades, por un escrito de Protágoras (consúltese lo que se dice en el diálogo *Protágoras*, 324c, de Platón).

Con lo expuesto damos por concluido el tema de la igualdad. El *Discurso en loor a los muertos* indica además en forma expresa, que en la democracia ateniense se realiza plenamente la idea de la libertad: "*Como ciudadanos libres nos colocamos delante del estado.*" [12] Pericles explica que la manera de vivir de los particulares no está controlada ni por el estado ni por los conciudadanos: "En los tratos y negocios que celebramos diariamente con nuestros vecinos y comarcanos, no nos causa ira o saña que alguno se alegre de la fuerza o demasía que nos haya hecho."

En otros pasajes se habla de la armonía de la vida individual y social, diciéndose que al mismo tiempo que no originan daño alguno a la vida privada, los ciudadanos cumplen sus deberes públicos: "Obedecemos al titular temporal del poder del estado y cumplimos las leyes." En estas frases, el *Discurso* se eleva a la idea del estado de derecho, representado por la democracia ateniense. Entre las leyes cuya obser-

[12] ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν.

vancia constituye *un deber moral* (διὰ δέος), las expedidas para el bien de los débiles u oprimidos ameritan una mención especial. Aun aquellas leyes no escritas que no imponen pena alguna, pero cuyo incumplimiento es motivo de vergüenza, son respetadas estrictamente; conviene hacer notar que al hablar de estas leyes (*ágraphoi*), Pericles se refiere a los mandamientos morales y no a los principios del derecho natural. Con estas ideas, Pericles señala el cumplimiento de las leyes como una de las características esenciales de la democracia. Nos parece que en estos párrafos del *Discurso*, el gobernante de Atenas presupone el principio que Montesquieu calificará en la Edad Moderna como el elemento esencial de la democracia, la virtud ciudadana. Para concluir diremos que no parece ni probable ni posible que la unión de las ideas de democracia, estado de derecho y virtud, tal como se da en el *Discurso en loor a los muertos*, se hubiese podido formular sin la existencia de algún modelo literario previo. [13]

Creemos, por tanto, que no puede ponerse en duda que existieron algunos modelos literarios que influyeron en el contenido teórico del *Discurso*, pero esta consideración no puede ni debe extenderse a sus aspectos puramente políticos, como la polémica en contra de Esparta. Sin duda, Protágoras es la figura principal entre los modelos, pero los escritos de algunos otros sofistas muestran también un indudable parentesco espiritual con las ideas del *Discurso*. Así, en los fragmentos que se conocen con la denominación de *Anónimo Jámblico*, [14] la democracia es festejada como *el estado de las leyes*. En los dramas de Eurípides, *Las suplicantes* y *Las fenicias*, se encuentran asimismo hermosas alabanzas a la democracia, [15] en forma estilizada, como si existiera el propósito de facilitar su enseñanza, por lo que justificadamente pueden ser consideradas las dos obras teatrales como modelos literarios del *Discurso*. En los fragmentos y dramas mencionados, el gobierno del pueblo, la libertad, la igualdad de derechos, la fidelidad a las leyes y la virtud, son presentados como una unidad orgánica, igual que en las frases de Pericles. Es posible que la

[13] Consúltese mi artículo publicado en la *Zeitschrift für Politik* (*Revista Política*), III, pp. 220 y ss.

[14] Compárese lo que decimos en el párrafo 6.

[15] Consúltese lo que decimos en el párrafo 15.

realidad no coincidiese con estas ideas, pero, en todo caso, era la doctrina oficial sobre el derecho y el estado atenienses. [16] Por lo demás, esta falta de coincidencia entre la idea y la realidad no debe asombrarnos, pues ¿no ofrecen los tiempos modernos un espectáculo semejante? Y también han sido defendidos en algunas épocas el ideal del estado del absolutismo y la monarquía constitucional.

§ 3. *Protágoras y Demócrito*

Entre los progenitores del pensamiento democrático, Protágoras es, sin duda alguna, el más antiguo. Hace algunos años expuse su doctrina con la mayor amplitud, [17] por lo que puedo limitarme en este ensayo a resumir brevemente y a completar los resultados de mis investigaciones anteriores. El discurso magno que pone Platón en labios del sofista en el diálogo que lleva su nombre analiza diversos problemas: el origen del estado, la teoría de la pena, la pedagogía social, la enseñabilidad de la virtud y la justificación de la democracia; también nos ofrece, sobre todo si lo relacionamos con las afirmaciones que aparecen hechas por Protágoras en el diálogo *Teetetes*, una visión bastante completa de su pensamiento ético y político, disperso en los varios escritos del célebre filósofo, pero, para fortuna nuestra, reproducido fielmente por Platón en sus aspectos fundamentales, si bien en forma estilizada. Es un pensamiento de la más alta importancia, una doctrina que debe considerarse con la mayor seriedad y en la que en manera alguna puede verse una invención platónica, menos aún una caricatura. [18] Pero antes de iniciar la exposición de su pensamiento democrático, deseo poner de manifiesto las caracte-

[16] Kaerst, obra citada, segunda edición, t. I, p. 24, afirma equivocadamente, según espero probar, que la doctrina de los sofistas estaba en oposición con una concepción del estado inspirada en estas ideas sociales.

[17] *Zeitschrift für Politik* (*Revista Política*), t. III. Consúltese, además, Menzel: *Protagoras als Gesetzgeber von Thurii*, en *Abhandlung der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (*Protágoras como legislador de Turi*, en *Disertación de la Asociación de Ciencias de Sajonia*).

[18] Esta tesis ha penetrado también en los círculos filológicos.

rísticas señaladas, aprovechando un tema especial, la teoría de la pena.

> Nadie castiga a los que cometen injusticias —dice Protágoras (324b)— en consideración y a causa de haber obrado contra el derecho, pues una conducta de esa naturaleza corresponde únicamente a la bestia que procura vengarse. Aquel que se propone castigar de acuerdo con la razón, castiga, no a causa de la injusticia cometida, pues lo ya acaecido no puede tenerse por no sucedido, sino en consideración a la voluntad futura, a fin de que ni el victimario ni la persona que presenció el castigo que se le impuso, incurra en un nuevo acto contrario al derecho. —Y más adelante agrega—: Aquel que no conoce ni practica la virtud debe ser instruido y castigado, hasta que la pena lo convierta en un hombre mejor (*Protágoras*, 325a).

En otros pasajes del diálogo se dice que la educación tiene como finalidad enderezar el árbol torcido, y que el estado, cuando amenaza o impone penas, actúa como el maestro de escuela; de ahí que la pena signifique en griego *enderezamiento* (325d), precisamente porque se propone enderezar. [19]

Las pocas frases citadas contienen importantes ideas, nuevas para la época en que fueron emitidas. En las palabras de Protágoras encuentran una expresión magnífica la superación de la teoría de la pena como recompensa o retribución por el acto consumado, predominante en aquellos años, y la fundamentación del derecho a castigar en la idea de fin, pues la pena debe provocar temor y, al imponerse, ha de procurar el perfeccionamiento de la persona. El conocido apotegma de que se castiga "*non quia peccatum est, sed ne peccetur*", [20] que sirve de base al derecho penal aún en nuestros días, viene rodando desde los años en que vivió el sofista de Abdera. Sería totalmente injusta la afirmación de que en esas frases Platón quiso plasmar su propio pensamiento acerca de la naturaleza de la pena, pues las opiniones del autor de la *Alegoría de la caverna* sobre este tema eran radicalmente distintas de la doctrina del sofista. [21] Tampoco es posible aceptar que

[19] εὔθυνα [Platón dice: εὐθύνουσιν, enderezan. T.]

[20] "No porque se delinquió, sino para que no se delinca."

[21] No puedo extenderme aquí sobre esta cuestión. Consúltense mis explicaciones en el ensayo: *Protagoras als Kriminalist*, en la *Oester-*

Protágoras, en las frases transcritas, hubiese difundido la teoría predominante en su época, ya que no sólo en los círculos populares, sino también entre los hombres de estado y aun entre los más famosos sofistas, prevalecía la idea de la pena como la recompensa correspondiente a la mala acción; las palabras mencionadas en el párrafo anterior están precisamente dirigidas contra esta forma de justificación de la pena.

No menos originales son las explicaciones en el campo de la teoría del estado. Todo indica que Protágoras se ocupó extensamente del problema del origen del estado, existiendo el dato indubitable de que sus contemporáneos informan de la existencia de un escrito que llevaba por título, según se dice, *Acerca de la primera formación de las relaciones sociales*. En todo caso, del mito que conservó Platón se deduce que Protágoras describió el desarrollo de la cultura humana como una línea ascendente. Hasta los años en que el sofista dialoga con Sócrates, se creía generalmente en la existencia de una edad de oro, colocada en los orígenes de la historia humana; el mismo Platón festejó esa tesis en algunos de sus diálogos. En cambio, Protágoras concibió el estado de naturaleza como una vida sin derecho, sin moralidad y sin estado, si bien aceptaba la existencia de algunas aptitudes técnicas naturales. En el estado de naturaleza predominaba la inseguridad y los hombres, viviendo dispersos y apartados los unos de los otros, estaban expuestos constantemente a la amenaza de los animales y de los hombres malos; no faltaron algunos intentos para protegerse y ayudarse unos hombres a otros, pero ninguno pudo perdurar. Para que el estado naciera, fue necesario que en el alma humana despertaran y anidaran los sentimientos de lo bueno y de lo justo, *aidos* y *dike*. No se encuentra, sin embargo, una explicación suficientemente clara del origen de los presupuestos éticos del estado; en el mito protagórico se ofrecen como un dón gracioso de los dioses. En todo caso, en el pensador de Abdera se fusionan el nacimiento del estado y los sentimientos de lo bueno y de lo justo; a partir de ese momento, el hombre penetra en el estadio de la cultura, que es separado nítidamente de la etapa de la formación técnica.

En sus doctrinas, Protágoras, a la vez que destaca el mo-

reichische Zeitschrift für Strafrecht (*Protágoras como criminalista*, en la *Revista Austriaca de Derecho Penal*), t. I.

mento ético y jurídico de la vida social, proporciona la justificación de la democracia: la predisposición ética pertenece a todos los miembros del estado. En el mito se dice que Hermes, por encargo de Zeus, repartió el dón por igual entre todos los hombres; de ahí que todas aquellas criaturas totalmente corrompidas deban ser puestas a buen recaudo, haciéndolas inofensivas. De la donación de Zeus se deduce, sin género alguno de duda, la presunción de que cada ciudadano posee las aptitudes éticas indispensables para participar en la vida pública. A su vez, esta predisposición ética, cuyo desenvolvimiento es fomentado cuidadosamente en la Hélade al través de la educación, tema del que Protágoras se ocupa detalladamente, constituye una base suficiente, pero, a la vez, esencial, para la participación directa de los ciudadanos en la vida pública. De esta manera, el sistema de la igualdad política, predominante en Atenas, encontraba su justificación en la naturaleza cultivada del hombre:

> Cuando los atenienses —expresa Protágoras al responder a una pregunta de Sócrates— concurren a la discusión de los negocios públicos, que es una actividad ciudadana, permiten, con la mayor naturalidad, que cada uno exponga sus ideas, pues están convencidos de que toda persona tiene derecho a intervenir en el debate.

¿Tendremos que concluir que no debe existir diferencia alguna en la actividad política de los ciudadanos? Protágoras respondió a esta pregunta en los términos siguientes: es incontrovertible que existen hombres, como Pericles, que sobresalen entre todos, como efecto natural de sus aptitudes y de su excelente educación; pero estas personalidades se imponen por sí mismas en la democracia y ascienden a los puestos directivos merced a la confianza de sus conciudadanos. Los *oradores sabios y justos* influyen sobre el pueblo y le conducen a la adopción de las decisiones favorables al estado; así se dice en el discurso del sofista de Abdera, recogido fielmente en el diálogo *Teetetes* (167c). En la misma pieza oratoria, las leyes quedan caracterizadas como *la opinión del estado*, por lo que son *normas obligatorias incondicionalmente válidas*. De lo expuesto se deduce, además, que la democracia es el *estado de las leyes*: lo justo, en la doctrina protagórica, no existe por natu-

raleza, pues únicamente se da en las leyes aprobadas por el pueblo.[22] En estas ideas encontramos los elementos esenciales de la democracia: la igualdad política de todos los ciudadanos, la ley como expresión de la voluntad del pueblo y la dirección de los negocios públicos a cargo de los funcionarios que han obtenido el reconocimiento de los hombres.

También Demócrito, el famoso coterráneo de Protágoras, sustentó las mismas ideas del sofista, por lo menos, en la medida en que puede conocerse su pensamiento al través de los pocos fragmentos que se conservan de él sobre los problemas del derecho y del estado. En ellos, Demócrito se revela defensor decidido del pensamiento jurídico democrático y de la idea del estado igualitario. "La pobreza en la democracia", se dice en uno de los fragmentos (251 en la numeración de Diels y 147 en la de Natorp) "es mejor que la tan ensalzada fortuna *de la casa de los poderosos* (παρὰ τοῖς δυνάστῃσι), de la misma manera que la libertad es mejor que la condición de esclavo." La democracia supone la *armonía* (ὁμόνοια) de los ciudadanos, en cambio, la guerra civil es una gran desgracia, aun para el vencedor (fragmentos 249 y 250 Diels o 136 y 138 Natorp). Pero cualesquiera sean las circunstancias, *el interés del estado* (τὰ κατὰ τὴν πόλιν) debe ser colocado muy por arriba (fragmento 252 Diels o 134 Natorp). En estos párrafos puede observarse la misma inclinación ética que aparece en el escrito de Antifón y en el *Anónimo Jámblico* en favor de la armonía ciudadana.

Kaerst (*Zeitschrift für Politik —Revista Política—*, t. II, p. 518) sostiene que Demócrito defendió la tesis de que el único fin del estado es servir los intereses de los particulares, pero no obstante que el filósofo de Abdera fue un pensador individualista, no es posible admitir aquella tesis. Kaerst utiliza en apoyo de su opinión el fragmento 246 Diels o 134 Natorp, en el que se lee: "Si nadie dañara nunca a los demás, la ley no tendría nada que reprochar a las personas que vivieran de acuerdo con sus gustos e inclinaciones." Kaerst deduce de este fragmento que, según Demócrito, el estado no tiene una finalidad propia que cumplir y que, por tanto, su única misión es proteger a los ciudadanos contra los daños que puedan sufrir por causa de otro, esto es, el estado está al servicio de los hom-

[22] Para mayores detalles consúltese mi ensayo citado en la nota 9.

bres. La deducción no es convincente: Demócrito habla exclusivamente de la *ley* (νόμος) y no hace referencia alguna a la polis. Por otra parte, aun en el supuesto de que ninguna persona causara daño a los demás, aun así, la comunidad estatal tendría que hacer sentir su influencia hacia el exterior, quiere decir: la inutilidad o inaplicabilidad de las leyes internas, especialmente de las penales, traería como consecuencia la supresión de las limitaciones a la libertad personal, pero de ninguna manera la desaparición del estado. "Un estado bien administrado —se dice en otro de los fragmentos (242 Diels)— es el mayor de los tesoros; todo se decide ahí; cuando se hunde, todo se desploma, pero cuando goza de salud, todo es sano." Estas palabras ya no corresponden a un individualismo puro; además, la insistente mención del deber de armonía y ayuda mutua de los ciudadanos [23] prueba suficientemente que la vida social no se agota en la garantía contra los posibles daños provenientes de los ciudadanos. Digamos todavía, en apoyo de nuestro punto de vista, que Demócrito exigió el otorgamiento de recompensas a los hombres más dignos (fragmentos 263 Diels o 143 Natorp).

Demócrito no estuvo ciego para los defectos de la democracia. En el fragmento 266 Diels, 167 Natorp, se hace notar que uno de sus grandes males consiste en la tendencia a hacer responsables a los altos empleados ante la asamblea del pueblo; es indispensable, agrega, evitar los *daños que esto les pueda causar* (ἀδικεῖν τοὺς ἄρχοντας): los altos empleados no deben quedar sujetos al poder de otro cuando están obligados a juzgar a los ciudadanos culpables; la ley debe protegerlos contra ese peligro. El creador de la teoría del átomo descubrió en el fragmento citado uno de los defectos fundamentales de la democracia ateniense, pues los ciudadanos más ameritados podían ser juzgados y sentenciados por la *ecclesia*. Demócrito, sin embargo, descuidó proponer las bases generales de la reforma. Por otra parte, su concepción democrática no le condujo al extremo de negar toda preferencia a la inteligencia delante de la igualdad absoluta de las masas:

[23] Fragmento 225 Diels, 143 Natorp: Los poseedores deberían prestar dinero y asistir a los que nada poseen. En este fragmento se encuentran las ideas de fraternidad, ayuda mutua y armonía de los ciudadanos.

"Para los irracionales, es mejor ser gobernado que gobernar" (fragmento 144). Pero de esta frase no debe deducirse que Demócrito hubiese querido crear una casta de gobernantes, tal como la ideó Platón algún tiempo después; debe más bien concluirse que, al igual que Protágoras, creía en un reconocimiento libre de los *hombres sabios y buenos.*

II. LA DOCTRINA DE CALICLES

§ 4. *Corrientes antagónicas. Naturaleza y normatividad*

No faltaron algunos ataques literarios aislados en contra de las doctrinas de la soberanía del pueblo y del positivismo jurídico, descritas en el capítulo anterior; pero sus autores no fueron precisamente los maestros de la filosofía, sino, más bien, ciertos políticos de tendencia aristocrática. De los escritos en que aparecieron esas críticas, el primero que llegó hasta nosotros es el opúsculo *El estado de los atenienses*, falsamente atribuido a Jenofonte; pero no tenemos el propósito de ocuparnos de él en este trabajo. Una crítica sumamente interesante de las ideas predominantes en aquellos tiempos se encuentra en las palabras puestas en labios de Calicles en el diálogo platónico *Gorgias* (capítulos 37 y ss.). Infortunadamente, nadie ha hecho honor a su doctrina con un estudio acucioso de ella, no obstante que contiene diversos pensamientos y que su influencia aún se deja sentir en nuestra época, razón por la cual merece un lugar distinguido en la historia de la doctrina del estado.

A fin de arrojar la mayor claridad posible sobre la materia del discurso, me propongo estudiar principalmente las cuestiones siguientes: la oposición entre naturaleza y normatividad; el derecho natural de los más fuertes; la alianza de los débiles; el superhombre; la referencia a los versos de Píndaro; y la distinción entre la vida activa y la contemplativa. A estos temas se unirá la exposición de la crítica efectuada por Platón en el *Gorgias* y en algunos otros diálogos, especialmente en *Las leyes*. Al iniciar este trabajo, me proponía agregar el resultado de mis investigaciones sobre la personalidad del sofista, pero, con objeto de no interrumpir la presentación objetiva de las

ideas, preferí colocarlo en los apéndices, como una pregunta literario-filológica.[1] A los temas anteriormente mencionados se añadirá la exposición de algunos pensamientos de Calicles emparentados con ellos, la crítica socrática de los mismos y, en el capítulo final, las repercusiones de la teoría griega del derecho del más fuerte; en este terreno, Friedrich Nietzsche debe ser considerado en forma especial.

En el diálogo *Gorgias*, Platón no concede la palabra a Calicles sino hasta después de que Sócrates había logrado un triunfo dialéctico sobre sus dos primeros interlocutores, Gorgias y Polo; uno y otro se ven constreñidos a confesar que es más hermoso sufrir injusticia que causarla. Calicles afirma que Sócrates, quien, sin género alguno de duda, no podía compartir esa tesis, arrancó aquella confesión valiéndose de una argucia dialéctica. La palabra *justo* tiene, según el nuevo interlocutor, dos acepciones: en primer término, puede significar tanto como *lo legal*; de conformidad con este significado, toda acción contraria a la *ley* que causa daño a alguna persona, es considerada ilícita y, consecuentemente, es objeto de reprobación. Pero, si se atiende a *lo natural*, sufrir injusticia debe reputarse como un mal y, por tanto, como lo feo. La frase de Sócrates, que Polo aceptó prematuramente, es correcta sólo desde el punto de vista de la ley, pero, si se atiende a lo natural, la verdad radica en la frase contraria.

En los párrafos transcritos, Calicles se declara partidario de aquella célebre antítesis que tan importante papel desempeñó en la historia de la filosofía del derecho de Grecia. No obstante que la oposición entre naturaleza y normatividad ha sido objeto de numerosos y documentados estudios,[2] nos parece que el tema no se encuentra agotado, tanto más cuanto que el descubrimiento de un fragmento iusnaturalista en un

[1] Procedo de la misma manera en relación con la pregunta sobre el valor atribuible a los diálogos platónicos, especialmente en lo que concierne a la exposición de las doctrinas de los sofistas. En los mismos apéndices se encontrarán otras explicaciones acerca de las citas que según el texto hace Calicles de Píndaro, así como sobre la importancia del papiro iusnaturalista.

[2] Theodor Gomperz: *Griechische Denker* (*Pensadores griegos*), t. I, pp. 317 y 323. J. Belloch: *Griechische Geschichte* (*Historia de Grecia*), t. II, segunda edición, p. 246. Dümmler: *Akademika* (*Académica*). Entre otros escritores.

papiro (*Oxyrhynchus* XI, núm. 1364) [3] ha arrojado nuevas luces sobre el problema. No tengo sin embargo la intención de ocuparme extensamente de este asunto; me limitaré a desarrollar aquellos aspectos que ayuden a comprender el pensamiento de Calicles, que me parece representa una concepción original de la doctrina que contrapone naturaleza y norma. A primera vista podría creerse que se trata de una invención libre de Platón, pero semejante creencia carecería de fundamento, entre otras razones, porque el mismo Aristóteles testifica la existencia de la doctrina en un pasaje al que se ha prestado poca atención (*Elencos Sofísticos*, XII-6):

> A fin de obligar a las personas a convenir en afirmaciones paradójicas, se hace uso, con la mayor frecuencia, de aquel método, utilizado por Calicles, pero que era ya tenido por infalible desde la más remota Antigüedad y que consiste en oponer lo que es conforme a la naturaleza y lo que es legal, precisamente porque naturaleza y ley son términos contradictorios; así, a ejemplo, según la ley, algo puede ser hermoso y, en cambio, será feo por naturaleza. Por tanto, si nuestro contradictor habla de algo refiriéndose a lo natural, habrá que replicarle en nombre de la ley, pero si se expresa en términos legales, se le deberá rebatir de acuerdo con la naturaleza.

Lo curioso de este párrafo radica en que Aristóteles informa de semejante artificio a propósito de Calicles, siendo así que en el *Gorgias*, Platón lo presenta como un reproche que el sofista dirige a Sócrates; además y según se deduce del diálogo, el propósito de Calicles es, precisamente, descubrir el sofisma. Parece fuera de duda que se trata de un descuido del estagirita, lo cual, por lo demás, le ocurre con frecuencia en el escrito sobre las contradicciones de los sofistas. Es asimismo interesante el párrafo que Aristóteles escribió inmediatamente después: "Se admitía en aquellos tiempos que lo verdadero es lo conforme a la naturaleza, en tanto lo legal es *lo que place a la multitud* (τὸ τοῖς πολλοῖς δοκοῦν). [4] También esta frase concuerda plenamente con lo expresado por Calicles en el diálogo

[3] H. Diels: Informe presentado a la Academia de Berlín, sección de filosofía, en el año de 1916, t. XXXVII, pp. 931 y siguientes. Consúltese el párrafo 13 de este ensayo.

[4] *Elencos*, 173a-16.

platónico (*Gorgias*, 483b): "Sostengo que *son los débiles, los más* (οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποί εἰσι καὶ οἱ πολλοί), quienes elaboran las leyes." Esta tesis puede ser válida en la democracia; se olvida, en cambio, que también en las otras formas de estado se expiden mandamientos legales. En todo caso, una observación de Aristóteles revela que la anterior doctrina no es una invención platónica, sino una teoría ampliamente difundida en todos los círculos atenienses; expresamente afirma el estagirita que la distinción: *lo verdadero es lo conforme a la naturaleza, lo legal es la opinión de la multitud*, fue defendida desde tiempos remotos y que aún contaba con algunos representantes. Aristóteles, sin embargo, ofrece una interpretación de la doctrina que en manera alguna puede corresponder a Calicles; el discípulo de Platón, en efecto, contrapone la tesis: en la ley halla su expresión la opinión de la muchedumbre, a la opinión de los hombres sabios, pues "la ley es lo que la multitud aprueba, en tanto los hombres sabios expresan lo que es conforme a la naturaleza y a la verdad".

Según esa interpretación, el concepto de *physis* adquiere un matiz especial, cuyo efecto no es otro que asimilarlo a la razón misma, lo que, a su vez, determinaría que el derecho natural se identifique con el derecho racional. No es necesario insistir en que no fue sino hasta los años de la escuela estoica cuando esa idea alcanzó un desarrollo pleno, así como también que dicho pensamiento, al través de Cicerón, se impuso en la filosofía del derecho de la Edad Media y de la Época Moderna. Al llegar a este punto de nuestra exposición, sería conveniente analizar cuidadosamente si la interpretación aristotélica de la fórmula *physis-nomos* puede llevarse tan lejos en el tiempo y, sobre todo, si es posible encontrar entre los sofistas algún representante de ella; volveré más adelante sobre esta cuestión. Deseo llamar la atención por ahora sobre el hecho de que Aristóteles, en otro pasaje de la misma obra que venimos citando, si bien no hace referencia a Platón, considera que el tema fundamental del *Gorgias*, *cometer o sufrir injusticia*, es una alternativa engañosa, lo que a su vez implica la imputación, hecha a Sócrates y en cierta forma a Platón, de plantear una pregunta sofística. Esta deducción, a la que, según mis conocimientos, tampoco se ha prestado atención, permite contemplar con luces nuevas la divergencia

de criterios entre Platón y su discípulo; el pasaje de Aristóteles dice:

> Algunas preguntas poseen la peculiaridad de que la respuesta puede inclinarse, paradójicamente, hacia cualquiera de las alternativas; así, a ejemplo, la pregunta sobre si se debe obedecer preferentemente a los hombres sabios o a los padres de la persona, o la que se refiere a si es preferible sufrir injusticia o causar un daño a otro.

El párrafo siguiente, del autor de la *Ética Nicomaquea*, parece estar asimismo relacionado con el pensamiento de Platón:

> Según la opinión de los sabios, el hombre feliz debe ser siempre justo, pero a la muchedumbre le ocurre pensar que un rey no es feliz.

En el diálogo *Gorgias* (capítulos 26 y 27), en ocasión del ejemplo del rey Arquelao, los interlocutores analizan largamente la relación entre la felicidad y la conducta injusta; con ese motivo, Platón pone en labios de Polo una opinión de la muchedumbre en el sentido de que los dos extremos pueden conciliarse fácilmente. En otro de los diálogos platónicos, *Politeia*, en la discusión entre Sócrates y Glaucón, sale a relucir el mismo tema. Creo haber demostrado, apoyado en los pasajes de Aristóteles que quedaron transcritos, que las dos concepciones *extremas*, desarrolladas por los interlocutores de los diálogos *Gorgias* y *Politeia*, no son una invención ni una caricatura platónicas, sino que aparecieron en la literatura de los sofistas, si bien debe agregarse que sus representantes fueron personas aisladas. Esta conclusión fue puesta en tela de juicio por Gomperz y últimamente por Heinrich Meier (*Sócrates*, pp. 241 y ss.), pero el testimonio de Aristóteles habla elocuentemente en contra de la duda. En todo caso, Aristóteles afirmó que Calicles (καὶ ὁ Καλλικλῆς) sostuvo que lo justo no es bello por naturaleza (κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν).[5] Si Gompers y Meier se propusieron relevar a los sofistas de toda culpa, hay que decir que no es necesaria la absolución, pues si bien es posible condenar las opiniones de Calicles y Tra-

[5] *Elencos*, 173a-8 y 12.

símaco desde el punto de vista de la ética, no puede negarse ni su originalidad, ni su talento.

Tenemos que intentar en esta parte del ensayo la caracterización de la doctrina del derecho natural de Calicles, pensador al que Meier, usando el más duro lenguaje, califica de positivista, a fin de distinguirla cuidadosamente de otras concepciones que se dieron en Grecia en torno a la oposición *physis-nomos*. Creo que la literatura filosófica y jurídica no ha analizado suficientemente la cuestión; es cierto que ha puesto de relieve la pluralidad de acepciones del término *physis*, pero también la palabra *nomos* recibió diversos significados. *Nomos* tiene la misma connotación que damos al término ley en sentido formal dentro de la teoría contemporánea del estado, esto es, *nomos* quiere decir: *declaración expresa de voluntad del poder legislativo del estado*; ahora bien, si nos colocamos en el interior de una democracia, *nomos* equivale a *norma aprobada por la asamblea del pueblo*. Para la determinación final del significado del término que venimos analizando, hay que considerar, además, el pensamiento contractualista, pues las decisiones de la asamblea del pueblo son, en cierta forma, una convención de los ciudadanos sobre lo que debe tener validez entre ellos. Pero si esto es así, todas las otras reglas de la conducta, las normas morales, las de la prudencia y aun las acciones provocadas por los impulsos naturales, deberán considerarse como especies de la palabra *physis*. En estas condiciones, la esfera de lo que es *conforme a la naturaleza* pierde toda precisión. Por otra parte, la determinación del contenido del concepto *physis* se complica aún más con la aparición de la idea de *la ley no escrita*; de manera en verdad meritoria, en el ensayo *Nomoi ágraphoi*, Hirzel reunió el material para la fijación del concepto de la ley no escrita, si bien, a nuestro entender, no son correctas las consideraciones que formula para su determinación. La presencia de todos estos elementos da origen a una nueva pregunta, a saber, cuál es la relación de estas normas con la oposición *physis-nomos*: ¿Las leyes no escritas deben incluirse en el campo de la normatividad o en la esfera de lo que es conforme a la naturaleza, o parcialmente en una y otra? Si se recuerda, además, que la valoración de estas distintas clases de normas es muy variable entre los filósofos y poetas, pues

también estos últimos deben tomarse en consideración, particularmente Sófocles y Eurípides, se observará la presencia de un verdadero haz de coloridos y matices; a este respecto, me permito recordar la *Antígona* de Sófocles, el *Himno a la obediencia que se debe a las leyes del estado,* que Platón pone en labios de Sócrates en el diálogo *Critón* y el escaso valor que Hipias y el autor del fragmento del papiro sobre el derecho natural conceden al derecho positivo.

No podemos pasar por alto la circunstancia consistente en que, no obstante la gran difusión de la antítesis *nomos-physis,* algunos pensadores griegos, si bien en forma aislada, la rechazaron. Sostuvieron que únicamente existe el derecho y la moral positivos y que en manera alguna se dan lo justo y lo bueno por naturaleza. Esta tesis está vinculada estrechamente a la doctrina que otorga un alto valor a las leyes del estado o a la valoración ética del pueblo o de una minoría de él. Pero este enfoque del problema, para el que no existen ni un derecho ni una moral superiores, desemboca en un escepticismo filosófico, jurídico y moral. Al primer grupo, esto es, al de los pensadores que supervaloran el derecho y la moral positivos, pertenecen, sin género alguno de duda, Protágoras y el *Anónimo Jámblico* y, probablemente, el mismo Sócrates; en el segundo grupo queda incluido Trasímaco, a condición, sin embargo, de que sea correcta la exposición que hace Platón de su pensamiento. En una época muy posterior, Carnéades defendió la misma doctrina, tal como se deduce del relato de Cicerón. [6] Pero la inmensa mayoría de los pensadores de aquella época creía en el derecho natural y, consecuentemente, en la legitimidad de la fórmula *physis-nomos.* El primero al que se atribuye este pensamiento es Arquelao, contemporáneo de Sócrates. Diógenes Laercio dice de él (*Vidas de los más ilustres filósofos,* II, 16) que filosofó sobre la ley positiva, lo bueno y lo justo, y enseñó que lo lícito y lo ilícito no se fundan en la naturaleza, sino en las normas (fragmentos 1, 323, 13 y 16 Diels); pero estas expresiones son demasiado imprecisas y no permiten determinar el sentido que atribuyó Arquelao a la antítesis *physis-nomos.*

Pero si es casi imposible determinar el pensamiento de

[6] Consúltese la parte final del párrafo 15.

Arquelao, es en cambio relativamente fácil precisar el sentido que atribuye Hipias a la antítesis *physis-nomos*. La mayoría de los comentaristas, particularmente Dümmler (*Akademika*), lo considera el creador de la doctrina del derecho natural en Grecia; pero como el citado comentarista (pp. 252 y siguientes) agrega que Calicles se limitó a reproducir las ideas fundamentales de Hipias y a deducir de ellas consecuencias extremas, resulta indispensable exponer, siquiera sea brevemente, las tesis del sofista *eléata*. Esperamos que la exposición de su pensamiento, por una parte, descubrirá que sus ideas son esencialmente distintas de la doctrina del derecho natural expuesta por Calicles en el *Gorgias* y, por otra, contribuirá a destacar las características de la filosofía del derecho del interlocutor de Sócrates. En el diálogo *Protágoras* (337c), Platón coloca en labios de Hipias las expresiones siguientes:

> Soy de la opinión de que todos los hombres somos parientes por naturaleza y no sólo por ley. Pues lo igual es pariente de lo igual por naturaleza; la ley, en cambio, es el tirano del hombre.

Hipias afirma en estas frases que todos los hombres, o por lo menos los helenos, son hermanos y conciudadanos, no obstante su división en varios estados. El fundamento de la hermandad radica en la igualdad de la naturaleza humana; en cambio, la ley (*nomos*) o derecho positivo, desconoce frecuentemente esta igualdad, pues cada polis trata como extraños a los hombres que no forman parte de ella. Este tratamiento, que es un ejemplo entre otros muchos, es contrario a la naturaleza y muestra que la ley (*nomos*) ejerce sobre los hombres un dominio arbitrario, igual que el tirano. Hipias no niega que la ley sea válida, pero la critica desde el punto de vista de la naturaleza humana, de la que fluyen los principios de fraternidad e igualdad. De las palabras del sofista de Elea emerge un derecho de categoría superior, una ley no escrita, conclusión que está ratificada por Jenofonte en el conocido diálogo entre Sócrates e Hipias (*Memorables*, IV, 4).

La concepción iusnaturalista de Hipias revela, en todo caso, una dirección cosmopolita, democrática y humanitaria; posee, además, un extraordinario parecido con las ideas con-

tenidas en el segundo párrafo del fragmento del papiro sobre el derecho natural (*Oxyrhynchus* XI, 1364):

> Respetamos y honramos a los hijos que proceden de padres distinguidos, pero no respetamos ni honramos a los que no proceden de una casa distinguida. Con esta diferenciación, nos conducimos igual que los bárbaros, pues, según la naturaleza, todos los hombres, helenos y bárbaros, somos iguales en todos los aspectos. La contemplación de los elementos naturales indispensables para la vida de los hombres, nos hace ver que, delante de ellos, nada separa a los helenos y a los bárbaros (Diels).

Pero no sólo la orientación de las ideas, sino también la forma de la demostración, es la misma que se encuentra en Hipias: el postulado de la igualdad jurídica se deduce en los dos discursos de la igualdad biológica de los hombres.

En la misma dirección ideológica de Hipias y del fragmento del papiro, se colocan las frases de Alcidamo que han llegado hasta nosotros (Aristóteles: *Retórica,* 1406a y escolio a 1373b): "Dios creó libres a todos los hombres. *La naturaleza no ha hecho a nadie esclavo* (οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν)." Es la idea del derecho natural moderno, particularmente la de Rousseau, que hizo acto de presencia en aquellos pensadores griegos, por lo menos en su aspecto exterior.

§ 5. *El derecho natural de los más fuertes y la alianza de los débiles*

¡Cuán distinta se presenta la orientación del pensamiento de Calicles! El interlocutor del *Gorgias* enseña todo lo contrario a la igualdad, a la fraternidad y al amor a la humanidad; se apoya también en la *naturaleza,* pero no la concibe como lo *específico del hombre,* sino como lo que es común a todos los seres vivos. Partiendo de esta tesis, la esclavitud resulta una situación conforme a la naturaleza, independientemente de lo trágico del destino del hombre sometido a esa condición; a este respecto, Calicles se expresa en los términos siguientes:

> Para el esclavo, sería preferible morir que vivir, pues, ofendido y humillado, no está en aptitud de ayudar, ni a sí mismo, ni a aquel a quien ama por alguna razón.

También entre los hombres libres hay grandes diferencias: fuertes y débiles, nobles y plebeyos, diligentes y perezosos. Considerar a todos con iguales derechos, explica el sofista, según ocurre en el gobierno del pueblo, sería contrario a la naturaleza; ésta enseña que es justo que el que vale tenga más que otro que vale menos y el poderoso más que el que no lo es:

> La naturaleza hace ver en mil ocasiones que esto es lo que sucede, tanto respecto de los animales como de los hombres mismos, entre los cuales vemos estados y pueblos enteros *donde la regla de lo justo es que el más fuerte mande al más débil y que posea más* (ὅτι οὕτω τὸ δίκαιόν ἐστι τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν). (*Gorgias*, 483d.)

En el discurso de Calicles no se ofrecen ejemplos del mundo de los animales, pero sí de la vida de los pueblos:

> ¿Con qué derecho Jerjes hizo la guerra a la Hélade, y su padre a los escitas Y lo mismo sucede con muchísimos ejemplos que podrían citarse. *En esta clase de empresas se obra, yo creo, conforme a la naturaleza del derecho* (οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσι) y, ¡por dios!, *de acuerdo con la ley de la naturaleza* (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως);[7] aunque quizá no se consulta a la ley que los hombres han establecido.

Después de estas palabras, se encuentra la famosa parábola del león domesticado, de la que me ocuparé posteriormente.

De lo expuesto se desprende que Calicles considera el derecho del más fuerte, ante todo, como un derecho en sentido subjetivo, un derecho a la dominación y a la posesión de una mayor proporción de bienes, pero, a renglón seguido, rodeándolas de una cierta solemnidad (καὶ ναὶ μὰ Δία),[8] se ele-

[7] *Gorgias*, 483e.
[8] "Y en verdad ¡por Zeus!" [*Ibid.*]

va hacia las normas del derecho objetivo, las que, al mismo tiempo, constituyen una ley natural. Desde este punto de vista, su doctrina es el antecedente más perfecto de la teoría del derecho natural de Benito Espinosa, asunto al que volveremos en el párrafo decimoséptimo. Quisiera no obstante dejar constancia de que el pasaje al que nos hemos referido (*Gorgias*, 483e) es el primero de los escritos de Platón en que se habla de una ley de la naturaleza (consúltese sobre este tema Hardy: *Der Begriff der Physis* —*El concepto de physis*—), lo cual, sin género alguno de duda, es prueba suficiente de que el autor del diálogo expone en él una doctrina ajena. El mismo Calicles, en párrafos subsecuentes de su discurso, considera las leyes estatales, por lo menos en la medida en que traducen el principio de igualdad, como *normas contrarias a la naturaleza* (νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, 484a). Más adelante, con ayuda de una cita de un poema de Píndaro, continúa explicando Calicles que Heracles actuó "pensando que *lo justo por naturaleza* (τοῦ δικαίου φύσει) es que los toros y demás bienes de los inferiores y débiles sean del superior y del más poderoso" (484). Se habla también de lo justo por naturaleza en la parte del diálogo (488c) en que Sócrates atribuye a Calicles la tesis de que los estados más grandes, κατὰ τὸ φύσει δίκαιον,[9] atacan a los pequeños, por ser más fuertes y valiosos. La referencia a la naturaleza, se encuentra una vez más en los párrafos 488d y e, 489d, 490a y 491c. En este punto de nuestra exposición, deseamos llamar la atención respecto de que al concepto de naturaleza propuesto por Calicles le falta la característica, prevalente entre los pensadores de aquella época, que deriva de la interpretación de la antítesis *physis-nomos*, en virtud de la cual se colocó a lo racional frente a lo meramente convencional, lo que, a su vez, hizo posible la adopción de una medida superior para valorar el derecho positivo: Calicles usa el término *naturaleza*, en su significado específico, como un principio cósmico puro. Según parece deducirse de sus palabras, Calicles se propuso, única y exclusivamente, describir y explicar una situación de hecho, pero no parece haber tenido la intención de enseñar un deber ser o postular un ideal; pero esta

[9] "Conforme a lo justo por naturaleza."

apariencia es engañosa — asunto del que me ocuparé en líneas posteriores. Calicles, por otra parte, hizo la crítica de los sistemas políticos de su época; a este respecto es significativo el párrafo siguiente:

> Creo que quienes hacen las leyes son *los débiles y la muchedumbre* (οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ οἱ πολλοί). Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad y disponen las alabanzas y determinan los castigos. Su propósito es atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos; a fin de que esto no suceda, dicen que *querer adquirir más* (πλεονεκτεῖν) es feo e injusto y que eso es cometer injusticia. Los que forman la muchedumbre, en cambio, se sienten satisfechos si poseen igual que los demás, precisamente *porque son inferiores* (φαυλότεροι ὄντες) a los fuertes.

En las frases transcritas, Calicles no se refiere ni critica al estado o al orden jurídico considerados en abstracto, sino que se ocupa del gobierno del pueblo, tal como existía en Atenas; en la época en que tuvieron lugar los diálogos recogidos por Platón, la legislación era dictada por el pueblo, por lo que lógicamente estaba al servicio de sus intereses. La realización de la idea de igualdad, esencia de la democracia, se transforma en Calicles en una fuente de crítica: de acuerdo con las expresiones del sofista, ese sistema asegura la opresión de los ciudadanos mejores y más hacendosos, a la vez que suprime el derecho que les corresponde a una parte más considerable de los bienes. La descripción que hace Calicles del gobierno de Atenas coincide plenamente con la que se encuentra en el escrito *El estado de los atenienses*, erróneamente atribuido a Jenofonte y cuyo verdadero autor nos es desconocido. Está también emparentada con la doctrina expuesta por Trasímaco en el libro primero de la *Politeia* de Platón; Trasímaco, sin embargo, se limita a formular su pensamiento diciendo que todas las constituciones tienden a favorecer los intereses de los dominadores, pero no intenta ninguna crítica del hecho mismo de la dominación. Otros escritores, por lo contrario, rechazaron esta concepción *realista* del estado, por lo menos para una determinada manera de ser de las constituciones; negaron que la dominación tuviera

siempre y en todas partes como objetivo el interés egoísta de los dominadores, pero tampoco plantearon el problema del deber ser. Así, a ejemplo, Protágoras [10] y el *Anónimo Jámblico* [11] reconocieron que en el gobierno del pueblo la constitución se dicta con vista a los intereses de la comunidad. Jenofonte hizo la misma observación respecto de la monarquía de Ciro, a la que, en términos generales, idealizó, y Aristóteles usó una expresión semejante para algunas repúblicas aristocráticas. Pero el estagirita habló también de las constituciones impuras, con lo que se colocó en una posición intermedia.

La teoría de la alianza de los débiles, pacto en el que Calicles encuentra la esencia de la democracia, hace surgir una nueva pregunta: esa alianza ¿debe equipararse al contrato primitivo que dio origen al estado? O expresado en otros términos: en esas frases, ¿hay una referencia a la idea del *contractus socialis*, que ya había hecho acto de presencia en la teoría del estado de la Hélade? Si contestáramos afirmativamente la pregunta, tendríamos que concluir que el gobierno del pueblo es la forma más antigua de lo que se ha dado en llamar el *status civilis*: a fin de defenderse del ataque de los hombres fuertes, frecuente en el estado de naturaleza, la gran masa de los débiles resolvió unirse y organizar un poder coactivo que, a la vez que otorgara a todos la misma protección, hiciera inofensivos a los fuertes. Esta interpretación de la doctrina de Calicles encontraría un primer punto de apoyo en la frase del discurso que se refiere al "*antinatural contrato de los hombres*" (τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, 492c) y en la exposición que hace Glaucón, en el libro segundo, párrafo 359, de la *Politeia*, que tiene gran semejanza con el pensamiento caliciano. Sin embargo, no creo que al desarrollar su doctrina hubiese pensado Calicles en la idea de un contrato social originario, entre otras razones, porque en aquella época las leyes eran frecuentemente concebidas o caracterizadas como contratos celebrados por los ciudadanos; así, Jenofonte, en *Los memorables*, y el fragmento del papiro iusnaturalista. Es cierto que Kaerst [12] sostiene que en los discursos de Calicles y Glau-

[10] Consúltese el párrafo 3.
[11] Consúltese el párrafo 6.
[12] Kaerst: obra citada, t. II, pp. 524 y ss.

cón, a quien confunde con Trasímaco, se descubren las primeras huellas de la teoría del contrato social; partiendo de esos discursos, dice Kaerst, se podría reconstruir la teoría del contrato social, fundada en el principio de la igualdad de todos los hombres. Pero no creo que puedan admitirse sus afirmaciones, pues, ¿quién pudo difundir semejante doctrina? Protágoras, en quien podría a primera vista pensarse en razón de su exaltación de la democracia, de ninguna manera puede ser considerado un partidario de la teoría del contrato, según he demostrado en otro ensayo;[13] es suficientemente sabido que el célebre sofista derivó el estado y el derecho del sentimiento de lo jurídico y del recato moral; por otra parte, no tenemos noticia de que se hubiese atribuido a otro de los sofistas alguna tesis que pudiera ser interpretada como una teoría del contrato social. Licofrón (Aristóteles, *Política*, III, 5, 1289b) y, sobre todos los pensadores que le precedieron, Epicuro, deben ser reputados como los primeros filósofos que dieron forma a la idea. Por tanto, considero inadmisible la tesis, sostenida por Kaerst, de que "los representantes griegos de la idea del superhombre hubiesen adoptado la teoría del contrato social, que nació como una consecuencia del pensamiento democrático de la igualdad, transformándola en una ficción que serviría para explicar la defensa de los intereses y derechos de los débiles". Es difícil imaginar el proceso de formación de semejante teoría. El pensamiento de Calicles, a nuestro entender, es más sencillo y puede resumirse en los términos siguientes: la democracia es la dominación organizada de la masa del pueblo sobre los ciudadanos más nobles, fuertes y hacendosos; el pensamiento de la igualdad universal, para usar una expresión contemporánea, sería una estructura básica idealizada, que sirve para ocultar el verdadero contenido de la democracia, que no es otro sino la subyugación de los más nobles. No sólo la constitución, también la moral de la democracia está envuelta por esa característica; más aún, Calicles afirma expresamente que el juicio sobre lo *bueno* y lo *malo* y, en general, la educación de la juventud, están determinados por el falso principio de la igualdad. En el capítulo final trataremos de investigar en qué medida se anticipó el sofista a las ideas de Friedrich Nietzsche.

[13] *Zeitschrift für Politik* (*Revista Política*), 1910, pp. 223 y ss.

Platón coincide plenamente con Calicles en la condenación de la democracia y en el postulado de la falsedad del principio de igualdad. Se explica así el cuidado con que se ocupa de la figura de Calicles, tanto más que, según espero demostrar en un párrafo subsecuente, el autor de la *Alegoría de la caverna* tiene en la mente a Critias como creador de la doctrina. Este cuidado en el tratamiento se pone asimismo de relieve en la discusión sostenida por Sócrates en el *Gorgias*, pues en ella no se combate abiertamente el principio aristocrático, sino, más bien, sus consecuencias nihilistas y la moral de los tiranos.

Llegamos ahora al pasaje del discurso de Calicles que representa, por lo menos en cuanto a estilo, su punto culminante.

§ 6. *El superhombre*

> Tomamos a los mejores y más fuertes desde niños y deformamos su mente al través de la educación, los domesticamos, igual que a los leones, por medio de encantamientos y hechizos, y les creamos espíritus de esclavos, con el pretexto de que la idea de la igualdad es el fundamento de lo bello, de lo justo y lo decente. Pero llegará un hombre con la mente y la fuerza apropiadas y sacudirá y romperá las cadenas, se liberará pisoteando nuestras leyes escritas, encantamientos y engaños contrarios a la naturaleza, se elevará sobre todos y él, que era nuestro esclavo, se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho de la naturaleza (*Gorgias*, 483e y 484a). [14]

Los aspectos esenciales de la descripción y crítica de la democracia, contenidos en el pasaje transcrito, pueden resumirse de la manera siguiente: el tratamiento igualitario antinatural de todos los hombres es no sólo injusto, sino ineficaz; es una institución estéril, pues el hombre fuerte impondrá tarde o temprano su dominación y triunfará sobre la masa de los débiles, que se inclinarán en su presencia. En el discurso, Calicles, por lo menos así nos parece, se limitó a describir la realidad, cumpliendo la función que corresponde al sociólogo.

[14] Menzel utilizó la traducción alemana de Wilamowitz.

Es importante recordar que en el llamado *Anónimo Jámblico*, que proviene de la era de la sofística, se encuentra una referencia a la figura del superhombre, pero, a diferencia de Calicles, la califica de fantástica y pone en duda que alguna vez llegue a reinar sobre los débiles, por lo que contradice la interpretación calicliana de los acontecimientos. Pero detrás de la distinta concepción de la realidad, situación frecuente en el campo de las ciencias sociales, se oculta una honda divergencia respecto del valor atribuible a la figura del superhombre. El *Anónimo* es un demócrata convencido, que desprecia las leyes de los dominadores personalistas; Calicles, por lo contrario, está lleno de simpatía hacia el superhombre, en cuya figura encuentra la más alta encarnación del derecho natural. Es indudable que la oposición de las opiniones ejerció una influencia grande sobre las respuestas a la pregunta relativa a la posibilidad del advenimiento del superhombre. En párrafos subsecuentes consideraremos los fragmentos que se relacionan con la cuestión propuesta, a los que creo no se ha prestado suficiente atención.

Tenemos que formular algunas observaciones preliminares en torno a dichos fragmentos: en el año de 1889, el investigador Blass, en el capítulo veinte del *Protréptico* del filósofo neoplatónico Jámblico, descubrió algunos fragmentos de una antigua prosa ática, en los que se tratan varios temas de filosofía, ética y política (la mejor edición alemana es la de Diels: *Fragmente der Vorsokratiker —Fragmentos de los presocráticos—* segunda edición, t. I, pp. 629 y siguientes). Blass sostuvo que esos fragmentos reproducían un escrito del sofista Antifón; su opinión ha sido aceptada por algunos comentaristas, en tanto otros la rechazan. No necesitamos tomar partido por ninguna de las dos posiciones, pues, en todo caso, los fragmentos se remontan al siglo V anterior a la era cristiana y, por consiguiente, pertenecen a la más antigua etapa de la era de la sofística; además, los fragmentos muestran un gran parecido con el pensamiento de Protágoras. Su contenido esencial es una glorificación del estado de derecho y de la democracia, dos cuestiones que son una misma para el Anónimo de los fragmentos. En esta parte de nuestro ensayo nos referiremos únicamente a los pasajes que se relacionan en forma específica con la figura del superhombre (Blass, frag-

mentos e y f, Diels, números 6 y 7). Por razones cronológicas resulta inaceptable la tesis de que los fragmentos descubiertos por Blass tuvieron el propósito de refutar las expresiones que Platón pone en labios de Calicles en el *Gorgias*, ya que este diálogo no pudo escribirse sino después del año 390. Los fragmentos del Anónimo revelan más bien que Platón usó de una fuente literaria antigua al exponer la tesis atribuida por él a Calicles.

Después de algunas explicaciones sobre ciertos problemas pedagógicos y éticos (fragmentos a-d de Blass, 1-5 Diels), el Anónimo se ocupa de los temas políticos:

> No debe aspirarse a señorear, ni considerar ventajosa la dominación que de ello deriva, ni mirar con desprecio el respeto a las leyes, pues este pensamiento carece de dignidad; de él se desprenden todo lo opuesto al bien, la pereza y el daño. Puesto que los hombres, por naturaleza, no están en condiciones de vivir por sí solos, sino que más bien se unieron obedeciendo las leyes de la naturaleza; puesto que el orden social y los medios para realizarlo fueron pensados por ellos; puesto que la vida social sin leyes es inconcebible, toda vez que las desventajas serían mayores —piénsese en el eremita—; por todas estas razones, el derecho y la ley son los centros reales que gobiernan a los hombres; y no podrían uno y otro renunciar al cetro, pues su dominación está impuesta por la naturaleza. [15]

Las ideas contenidas en el párrafo del Anónimo se pueden resumir en las frases siguientes: el escritor desconocido habla de tres formas de vida de los hombres, la eremítica, la vida en común sin leyes y la vida social regulada por las normas jurídicas. Sólo la última está ordenada por la naturaleza y es también la única que facilita la cultura; su mayor enemigo es la anarquía. En la vida social se combinan puntos de vista colectivistas e individualistas, pues la utilidad individual es tomada en consideración al mismo tiempo que el interés de la especie humana. Desde los primeros renglones del fragmento se hace mención del sentimiento de la prevalencia (*pleonexia*), mismo concepto que sirve a Calicles para seña-

[15] En este párrafo, el autor utilizó la traducción alemana de Karl Töpfer.

lar su oposición al principio de la igualdad de la democracia. Sin embargo, el fragmento no se ocupa de la cuestión relativa a si la ley puede otorgar algún privilegio y si una norma que tal cosa hiciera sería compatible con la idea del estado de derecho. La teoría de la necesidad natural del estado y del orden jurídico posee un indudable acento polémico y presenta al Anónimo como un antecesor histórico de Aristóteles. La afirmación de que la cultura técnica nace con la vida social y nunca antes, se aparta radicalmente de la doctrina que despunta en el mito de Protágoras. La referencia a la *dominación real* (ἐμβασιλεύειν) de la ley recuerda el concepto de *nomos* de Píndaro. No se explica suficientemente la razón por la cual *el derecho* (τὸ δίκαιον) es mencionado expresamente al lado de la ley; está fuera de duda que esa mención no pretende referirse al derecho natural, pues el Anónimo es un positivista decidido, o expresado con mayor claridad, el derecho vigente es, al mismo tiempo, natural. Después de estas ideas, surge la figura del superhombre:

> Aceptado que exista algún hombre de tal manera constituido que fuese inmune a los golpes, a la espada y a las enfermedades, insensible y suprahumano en cuerpo y vida y dotado de un poder tan duro como el acero, su dominación, fundada en sus cualidades y aptitudes, tendría que poseer suficiente fuerza para que nada pudiera dañarle, no obstante que no se sometiera a las leyes; pero ni aún así sería titular de derecho alguno. Pues, partiendo siempre del supuesto de que existiera un ser con esas propiedades, que no lo hay, sólo podría mantenerse en el poder celebrando un pacto con el derecho y con la ley, fortaleciéndolos y poniendo su fuerza al servicio de la observancia de sus normas. En otras condiciones no podría subsistir, pues la totalidad de los hombres, apoyados en el orden justo creado por ellos mismos, dispondría de fuerza bastante para sublevarse como un solo hombre contra semejante enemigo y, sea con astucia o por medio de la fuerza, sin duda alguna lo vencería y se haría dueño del supuesto superhombre. Por consiguiente, es absolutamente claro que la fuerza requerida por la dominación sólo puede asegurar su permanencia con ayuda del derecho y de la ley.

Pero mientras que en toda la literatura griega el hombre fuerte es comparado con el león o con el dios héroe, en el

relato del Anónimo su figura está además mecanizada, en forma, según creo, plenamente original. El hombre de acero, invulnerable a los golpes de las armas, es el padrón que se usa para refutar la teoría del superhombre. La comparación no me parece convincente, pues en las frases del Anónimo se atiende exclusivamente al elemento físico, sin considerar en forma alguna la superioridad que pueda resultar de las propiedades y aptitudes del espíritu; a esto habría que agregar que no existe en la historia ningún ejemplo de un tirano de acero. Además, la doctrina encierra una contradicción: el demócrata radical que habla por los labios del Anónimo afirma que la prevalencia del superhombre es contraria a las leyes, pero, no obstante, conviene en que el hombre fuerte podría conservarse en el poder si celebra una alianza con la ley y el derecho; en el párrafo final del fragmento, que marcó Blass con la letra "f", se insiste en este aspecto del problema, en los términos siguientes:

> La tiranía, ese horrible y potente mal, tiene su origen en la inobservancia de las leyes. Algunos hombres, o expresado con mayor propiedad, los que no poseen una razón esclarecida, creen que los tiranos ascienden al poder por causas distintas a la señalada y que sufren en su libertad sin culpa alguna, subyugados por la violencia; pero incurren en error, pues el que cree que los tiranos ascienden al poder por una causa distinta a la ausencia de leyes, es un simple demente, al que falta una razón esclarecida. Los tiranos triunfan cuando la comunidad principia a degenerar, lo que demuestra que es imposible a los hombres vivir sin ley y sin derecho; tan pronto como estos dos bienes, la ley y el derecho, se borran del corazón de los humanos, su representación y su fuerza se transmiten a uno solo. ¿De qué otra suerte caería el poder de dominación en manos de un solo hombre, sino cuando la ley que conviene a la comunidad deja de tener vigencia? El hombre que se propone romper el derecho y hacer a un lado la ley que responde a la utilidad común, arrebatando este bien a la comunidad, él solo a todos, necesita poseer la naturaleza del acero. Pero si está formado de carne y hueso y es igual a los demás, no dispondrá de las aptitudes necesarias para adueñarse del bien de los otros; mas si éstos pierden la esperanza, [16] el hombre de

[16] En este párrafo, Menzel, que utilizó la traducción de Töpfer, hizo en ella un cambio, por considerarla incorrecta.

> acero se adueñará de todo el poder, sin que la mayoría de los hombres se dé cuenta de lo ocurrido.

De conformidad con el pensamiento del Anónimo, la dominación del tirano tiene su origen, no en la mayor fuerza de una personalidad determinada, sino en la anarquía; el rey o tirano es contemplado como el salvador del orden jurídico perdido. Estamos en presencia de una concepción original del problema, que fue reproducida por Polibio muchos años después.

Hay un punto en la doctrina del Anónimo que no se explica suficientemente: ¿Cómo es posible que el tirano, que previamente ha sido descrito como enemigo de la ley y del derecho, asuma su defensa e inicie una monarquía moderada? En relación con esta pregunta, vale la pena resaltar que en la frase final del fragmento, que ha pasado casi desapercibida, se insiste en la posibilidad del advenimiento de la dominación de un solo hombre, sin necesidad de recurrir a la violencia. Pero a pesar de esta deficiencia, la tendencia general del fragmento es prevenir contra cualquier *pleonexia,* y recomendar el respeto constante de la ley y del derecho; si este supuesto se realiza, el gobierno del pueblo puede imponerse y perdurar, con lo que la figura del superhombre queda reducida a un mero fantasma.

Tenemos que reconocer que el Anónimo no encontró eco entre las grandes cabezas de la filosofía griega. Lo mismo Platón que Aristóteles aceptaron la posibilidad del superhombre y la dominación legítima de una sola persona: en el *Político* de Platón aparece como una organización constitucional ideal y Aristóteles la admitió para las situaciones de emergencia, [17] si bien los dos pensadores la envolvieron con la virtud y la sabiduría más excelsas. Lo cierto es que en los dos filósofos se observa un acercamiento consciente a la moral del césar de Calicles. Platón (*Político,* 293b y 299b) reconoció que es frecuente que los gobernantes de ese tipo ejerzan actos de violencia y aun engañen a los ciudadanos, pero si miran por el bien de la polis no pierden su legitimidad:

> Sea que gobiernen de acuerdo con la ley o sin ella, con o sin la voluntad de los ciudadanos, ninguna de estas considera-

[17] *Política,* III, 13, 120a.

> ciones debe ser tomada en cuenta. Ya sea que dicten condenas de muerte o destierren a algunos con el fin de purificar y favorecer a la ciudad; o despachen colonias a algún sitio para dejar a aquélla más pequeña, o la engrandezcan recibiendo nuevos inmigrantes; en cuanto usen su ciencia y la justicia con miras a conservarla y mejorar en lo posible sus debilitadas fuerzas; en estas condiciones y de acuerdo con tales puntos de vista, ésa resulta la única forma recta de gobierno.

La exposición platónica no está muy distante del discurso pronunciado por Critias, el jefe de los Treinta, en la asamblea del Concejo ateniense, según el relato de Jenofonte.

Aristóteles, a su vez, se vale de la figura caliciana del león al referirse al hombre excepcional:

> Para tales hombres no existe ley alguna; ellos mismos son la ley;[18] y se burlarían de quien pretendiera imponerles una norma cualquiera, pues, sin duda alguna, darían a quien tuviera esa pretensión la misma respuesta que Antístenes hace decir a los leones, cuando las liebres llegaron a la asamblea de los animales y pidieron los mismos derechos para todos.

No conocemos la respuesta, ya que, por desgracia, no llegó hasta nosotros la fábula de Antístenes; pero es indudable que el rey aristotélico guarda un cierto parecido con el superhombre caliciano.

§ 7. *La cita de Píndaro*

Al concluir la descripción del superhombre que rompe las cadenas de la ley convencional, Calicles continúa su discurso diciendo (*Gorgias*, 484b):

> Me parece que también Píndaro indica lo mismo que yo en uno de sus cantos:
>
> > La ley, rey de todos,
> > de los mortales y de los inmortales;
>
> y el mismo canto añade:

[18] Compárese: Just. Nov. 105, § 4: "Νόμος ἔμψυχος" [Ley viviente].

> transforma en derecho la mayor violencia
> con mano omnipotente;
> lo miro en la acción de Heracles, quien, sin comprar... [19]

Así es poco más o menos, pues no recuerdo el poema con toda precisión.

Píndaro, según el recitado de Calicles, expresa que Heracles, sin haber pagado los toros de Gerión y sin haberlos obtenido tampoco como regalo, los tomó y los condujo a sus campos, como si por naturaleza fuese legítimo que los animales y todos los bienes de los débiles e inferiores pertenezcan a los mejores y más fuertes. Sólo se conocen del poema de Píndaro los cinco versos que citó Calicles; su reconstrucción, debida a la pluma de Bergk (*Poetae egregii Graeciae —Poetas egregios de Grecia—*, cuarta edición, p. 334, *Píndaro*, fragmento 169, 151 en la numeración de Böckh), que ha recibido general aceptación, se analiza en el apéndice segundo, dedicado al estudio de ese problema; en él me ocupo, además, de una disputa en torno a una cuestión terminológica. En este apartado me limitaré a investigar el sentido que dio el poeta a los versos citados por Calicles, así como la posibilidad de que en ellos se encuentre algún apoyo para la idea de un derecho natural del más fuerte. La cita de Píndaro se explica fácil-

[19] Creemos necesario transcribir la traducción alemana de los versos de Píndaro, tal como la presenta Menzel, a fin de que el lector pueda compararla con las versiones de los otros traductores a los que critica el autor en los párrafos siguientes:

> *Das Gesetz, der König aller,*
> *der Sterblichen und der Unsterblichen;*
> *es macht das Gewalttätigste zu Recht*
> *mit mächtiger Hand;*
> *ich sehe es an der Tat des Herakles, der ungekauft . . .*

Julio Calonge Ruiz, en la versión bilingüe del *Gorgias*, publicada por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pp. 59 y siguientes, ofrece la siguiente traducción directa del griego:

> *La ley, reina de todos,*
> *de los mortales y de los inmortales;*
> *les conduce, justificando la mayor violencia,*
> *con su mano omnipotente; me fundo*
> *en los trabajos de Heracles, puesto que sin pagar . . .*

mente, pues es bien sabido que los griegos gustaban de mencionar la autoridad de los poetas para justificar sus opiniones.

Los versos de Píndaro, en su idioma original, son como sigue:

> Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
> ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
> ὑπερτάτᾳ χειρί· τεκμαίρομαι
> ἔργοισιν Ἡρακλέος . . .[20]

Deseo llamar la atención sobre el hecho de que todas las traducciones alemanas, particularmente en lo que se refiere al tercer verso, carecen de claridad y precisión. Así, a ejemplo, Apelt (Platón: *Gorgias*, p. 92), traduce en los términos siguientes:

> La ley, que es rey sobre todos,
> los mortales y los inmortales,
> ejecuta sin recato la mayor violencia
> con mano omnipotente; lo atestiguan
> las acciones de Heracles.[21]

En la versión de Apelt no resalta el pensamiento fundamental, la justificación del acto de fuerza; además, ¿cómo puede decirse que la ley misma ejecuta el acto de fuerza? Pero tampoco la traducción de Wilamowitz (*Platón*, t. I, p. 218) es satisfactoria:

> Ley, rey de todos,
> de los dioses y de los hombres.

[20] Este fragmento forma parte del grupo denominado "de origen desconocido". En la ed. Budé ocupa el lugar 49.

[21] A fin de que el lector pueda juzgar del valor de la traducción de Apelt, la transcribimos a continuación:

> *Das Gesetz, das König ist über Alle,*
> *Sterbliche wie Unsterbliche*
> *vollführt ohne Scheu die grösste Gewalttat*
> *mit machtvoller Hand; das bezeugen*
> *des Herakles Taten.*

Tú fuerzas al derecho
con mano omnipotente;
lo miro en las acciones de Heracles. [22]

Wilamowitz cree, de ahí la forma que da al verso de Píndaro, que Platón, por efecto de una falla en su memoria, citó un texto equivocado y que el verdadero es: βιαίων τὸ δικαιότατον; [23] en el mismo apéndice segundo trataré de refutar esta hipótesis. Por último, Deuschle tampoco supo descubrir el sentido de los versos:

la ley santifica todo acto de poder
con mano omnipotente. [24]

¡Que la ley santifique cualquier acto de poder! En los versos de Píndaro no se encuentra semejante afirmación. Creo que la traducción propuesta al principiar este apartado es más fiel que las otras, pero, en todo caso, lo que importa es aclarar el sentido del sorprendente fragmento: ¿Qué significa *nomos*? ¿Al componer los versos, tenía Píndaro en mente el derecho del más fuerte, de tal manera que Calicles reprodujo su verdadero sentido? Si la respuesta es afirmativa, será necesario explicar cómo se concilia esa tesis con la concepción piadosa del poeta y con el alto valor que atribuye al orden y a la justicia.

Antes de expresar mi opinión, quisiera recordar las interpretaciones que han propuesto los críticos y comentaristas de los diálogos platónicos, sin pretender, no obstante, una exposición exhaustiva.

[22] También transcribimos la traducción de Wilamowitz:

Gesetz Allkönig
der Götter und Menschen
Du zwingst das Recht
mit gewaltiger Faust,
ich seh's an Herakles' Taten.

[23] Este texto corresponde al tercer verso de la traducción antes citada.

[24] La traducción de Deuschle es como sigue:
Das Gesetz führt herbei heiligend
alle Gewalt mit mächtiger Hand.

Dümmler (obra citada, p. 34) considera totalmente equivocada la interpretación que atribuye a Píndaro una defensa de la teoría del derecho del más fuerte. Ciertamente, explica el profesor alemán, Heracles no compró los toros de Gerión, pero la cuestión que se plantea en los versos no se refiere al derecho del más fuerte, sino que se relaciona con la manera como Gerión había adquirido los toros; el boyero, continúa explicando Dümmler, había cometido βιαιότατον,[25] circunstancia que abrió las puertas al derecho de Heracles. La conclusión de Dümmler no puede ser más arbitraria, pues la leyenda griega se limita a poner de manifiesto que Heracles carecía de un título legítimo y califica su acción de acto de fuerza, pero en el poema no se califica la acción anterior de Gerión. Además, si partiéramos del supuesto de Dümmler, ni aún así podríamos justificar la acción de Heracles, pues el robo a un ladrón es siempre un acto ilícito.

Una opinión bastante difundida expresa que la palabra *nomos* debe entenderse como sinónimo de *lex fatalis*, como una sentencia sobre el destino que pesa sobre los hombres y los dioses. Primero Böckh, después Bippert (*Píndaro*, p. 51) y posteriormente otros más, afirman que *nomos* tiene el significado de *tyche* o *moira*. Pero dejando a un lado observaciones meramente terminológicas, pienso que no se gana mayor cosa con esta interpretación, pues no guarda relación con la cuestión planteada en el discurso de Calicles, la conexidad entre el derecho y la fuerza. Además, con la referencia al destino puede explicarse cualquier situación.

En su excelente libro, *La poésie de Pindare*, p. 34, Croisset da a la palabra *nomos* el significado de costumbre, traduciendo el poema de Píndaro en los términos siguientes:

> *La coutume, reine des hommes et de dieux*
> *justifie l'empire de la force,*
> *qui mène toute chose de la puissante main.*
> *J'en juge par l'exemple d'Hercule.*

Lo que hay de cierto en la observación de Croisset es que en los primeros años de la vida griega, *nomos* poseía el significado de costumbre y en los versos del poeta se encuentran

[25] "Algo injustísimo."

numerosos ejemplos que lo testifican.[26] Herodoto (*Historias*, III, 38) entiende también la fórmula pindárica, *nomos-rey*, como la costumbre propia de cada pueblo: "καὶ ὀρθῶς μοὶ δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι".[27] El historiador aduce la variabilidad de las costumbres funerarias para poner de relieve la fuerza de la ley. Pero el ejemplo no es suficiente para determinar el significado que atribuyó Píndaro en los versos a la palabra *nomos*; el poeta habla de un *nomos* universal para los hombres y los dioses, pero en manera alguna de un derecho consuetudinario particular de cada pueblo. Por otra parte, para aceptar la equiparación de *nomos* y *costumbre* sería preciso admitir que la conducta contraria al derecho obtuvo previamente una aceptación general, o sea, habría que reconocer que detrás del hecho descrito por el poeta se encuentra el fenómeno que Jellinek denominó *la fuerza normativa de los hechos*. Pero no es éste el problema del poema: Píndaro no se refiere a un acontecimiento que se impuso paulatinamente, sino a un acto único y aislado.

Eduard Meyer (*Geschichte des Altertums —Historia de la Antigüedad—*, t. I, p. 453) sostiene que en Píndaro *nomos* significa tanto como *ley moral superior*, de lo que deduce que Heracles, como héroe libre, se apoyó en ella para hacer a un lado la costumbre convencional de los hombres. Infortunadamente, no se explica en la obra citada en qué consiste o cuál es la esencia de la norma moral superior. Si Meyer piensa que, según la versión del poeta, a un héroe le está permitido todo aquello que puede lograr con su fuerza, tendríamos que concluir que la interpretación calicliana de Píndaro es correcta. Pero, si nos colocamos dentro de esta hipótesis, no se comprende cómo puede hablarse de una norma moral superior.

Wilamowitz, según parece desprenderse de sus escritos, concibe la palabra *nomos* como sinónimo de opinión o suposición (*Platón*, t. I, p. 218):

> Píndaro llega a la conclusión de que el *nomos*, tal como los hombres lo hacen valer, decide respecto de las cualidades de una acción humana, lo mismo ante los dioses que entre los

[26] Ol. VIII, 78; Isthm. II, 38; Nem. I, 72 y X, 28; Pyth. II, 43.

[27] "Y me parece que Píndaro obró correctamente al decir que nomos es rey de todos."

> hombres; el héroe, haciendo violencia con su mano poderosa, obra rectamente y considera su acción como un derecho perfecto.

Las restantes observaciones de Wilamowitz se refieren, casi exclusivamente, a cuestiones terminológicas (consúltese el t. II, p. 95 y ss.). Digamos, en primer término, que es difícil comprender cómo puede ser decisiva para los dioses una opinión de los humanos. Por lo demás, el problema fundamental consiste en saber qué contenido posee la opinión que se impone a los dioses; Wilamowitz no responde a esta pregunta, más aún, ni siquiera nos dice si se trata de una valoración del caso particular, el acto de poder de Heracles, o de un contenido abstracto, por ejemplo, la idea de que el más alto poder es creador de derecho. En este último supuesto, nos encontraríamos una vez más delante del derecho del más fuerte.

Algunos otros escritores adhieren expresamente a la tesis de que Píndaro defendió el derecho del más fuerte, por cuya razón, Calicles pudo remitirse a su autoridad con pleno derecho. Así, en primer término, Thomson, en su magnífica edición del *Gorgias*, p. 171; su paráfrasis del poema de Píndaro es la siguiente:

> Hay una ley de la naturaleza, la ley del más fuerte (*the law of a stronger*), a la que todo está sujeto, en el cielo y en la tierra; ella aniquila todos los mandamientos positivos (*which overrides all positive enactments*) y justifica todos los actos de poder prohibidos por las leyes humanas. Mediante esta ley de la naturaleza se justifican algunas de las acciones de Heracles, que de otra suerte carecerían de justificación, en particular, el apoderamiento de los toros de Gerión sin haberlos pagado previamente y sin que se le hubiesen transmitido por otro título (*That is which he seized without money paid or leave asked the cows of Geryones*).

Para defender su tesis, Thomson cita, además del *Gorgias*, el diálogo *Las leyes* (690c), en donde Platón, según el escritor inglés, confirma la interpretación de los versos pindáricos. Creo que en el pasaje de *Las leyes*, Platón se concretó a informar de una opinión ajena; pero aún en el supuesto de

que el filósofo compartiese la interpretación de Thomson, no por ello estaría demostrado que ése es el significado verdadero del poema, pues Platón pudo formarse una opinión equivocada del sentido de las palabras de los versos. En todo caso, el problema subsiste: Thomson ni siquiera intentó resolver la contradicción que indudablemente existe entre la legitimación del derecho del más fuerte y la inclinación piadosa del pensamiento del poeta.

De hecho, estamos delante de un acertijo insoluble. Hirzel dice, no sin razón (*Themis, Dike*, p. 183), que Píndaro, como tormento para los críticos modernos, intentó justificar el robo que consumó Heracles de los toros de Gerión. Pero el escritor citado renunció a resolver el rompecabezas: una sola vez se remite a ciertos versos de Solón, en los que éste se ufana de haber conciliado la *fuerza y el derecho* (βία y δίκη) (obra citada, p. 133, nota 3); el pensamiento de Solón habría sido el mismo de Píndaro. Pero tampoco podemos admitir el valor de la cita, porque lo que Solón expresa claramente en sus versos es que revistió con fuerza suficiente el *nomos* creado por él, lo que es radicalmente distinto del hecho a que se refiere Píndaro, que es la ruptura violenta del derecho positivo.

Mi opinión sobre el problema es como sigue: Píndaro es una criatura profundamente religiosa, pero, a la vez, está fuertemente influido por *la idea del estado de derecho*, predominante en su tiempo; el poeta partió de la tesis de que toda adquisición de un bien exige un título legítimo, compra o donación, únicos procedimientos para adquirir la propiedad. Una y otra faltaban en el robo de los toros efectuado por Heracles y, sin embargo, no se impuso pena alguna; por lo contratrio, el héroe adquirió gran renombre. Píndaro no pudo concebir que entre Heracles y Gerión no existía comunidad jurídica, ni relación estatal alguna; tampoco se dio cuenta de que la era de los héroes fue una etapa de lucha y de fuerza, y de que aquellos seres mitológicos, independientes y libres, no estaban sometidos a las normas del derecho privado, como tampoco lo están los estados soberanos; ni entendió, finalmente, que entre ellos reinaba un estado de guerra. En consecuencia y en relación con aquella etapa histórica, no puede hablarse de una violación del derecho, por lo que lo único que podía ofrecerse era una valoración moral de la acción

heracliana. Pero Píndaro se propuso decidir la cuestión desde el punto de vista de la validez general del orden jurídico; pensó el problema ahistóricamente y lo único que logró fue crearse un verdadero logogrifo.

El poeta quiso resolver el acertijo que había creado mediante una curiosa combinación del principio materialista de la fuerza con el pensamiento del gobierno divino del mundo. Por consiguiente, la interpretación calicliana de los versos en manera alguna puede ser reputada falsa, pero es unilateral e incompleta, pues olvida el momento religioso de la solución. Por lo que se refiere a Platón, debe decirse que el discípulo de Sócrates padecía de una cierta alergia hacia la primitiva religión del pueblo, circunstancia que explica que no se esforzara en la crítica de la tesis que validaba la acción de Heracles por la aplicación exclusiva del derecho del más fuerte y que aparentemente aceptara la interpretación calicliana del poema de Píndaro. La tesis del sofista parecía tanto más correcta, por cuanto la mayor fuerza de Heracles en el acto del robo de los toros surgió ante los ojos de Píndaro como uno de los aspectos de su justificación. El error de la interpretación radica en que la mayor fuerza no es el único elemento de la justificación pindárica, pues, si el más fuerte estuviese justificado incondicionalmente, no sería necesaria la distinción entre δίκη y βία, siendo así que en el verso están claramente deslindadas las dos ideas.

En conclusión, el superhombre crea derecho *en la medida en que en él se manifieste la voluntad divina.* Encuentro una comprobación de esta interpretación en el fragmento 81 de Píndaro, que también se ocupa del robo de los toros; ahí se habla de Δί' φίλτερον.[28] Las palabras siguientes de dicho fragmento, ὑπερτάτᾳ χειρί,[29] se refieren asimismo a una fuerza irresistible, que únicamente puede ser proporcionada por la divinidad. La victoria de Heracles, hijo de un dios, sobre el gigante Gerión, no es un simple resultado de la mayor fuerza, sino, sobre todo, una exteriorización de la voluntad divina.

La combinación de pensamientos, tal como se da en Pín-

[28] "Algo más grato a Zeus."
[29] "Con mano soberana."

daro, no es un episodio aislado en la historia de la filosofía. Hay un aspecto en el que se tocan la teoría teologizante del derecho y la materialista, en Espinosa y en H. L. von Haller. En el capítulo cuarto me ocuparé de este problema.

§ 8. *Vida activa y vida contemplativa*

Las explicaciones de Calicles que siguen al pasaje en que se remite al poema de Píndaro (*Gorgias*, capítulos 40 y 41), se ocupan del valor de la filosofía y de la oposición entre una vida dirigida hacia la actividad práctica, apoyada en la experiencia, y otra destinada a la especulación conceptual, así como de la triste condición del ciudadano que desdeña participar en la vida pública. No es indispensable exponer detalladamente esta parte de la doctrina calicliana, pues la relación que guarda con el problema del derecho natural del más fuerte es bastante floja. El tránsito de una a otra cuestión aparece en las plabras siguientes: "Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas más importantes, dejando ya la filosofía." Calicles sostiene que la contemplación de la vida real permite reconocer que en todas partes se da una lucha por la existencia, en la que siempre triunfa el más inteligente y fuerte, de lo que deduce que el fin supremo de la existencia está constituido por la aspiración hacia el poder, los honores y la riqueza. Tales son las consecuencias prácticas que el sofista cree que pueden desprenderse de la ley natural que se enuncia diciendo: *la fuerza es el derecho.* En los párrafos subsecuentes del diálogo hay un cambio en la problemática, pues el tema fundamental en ellos es la decisión respecto a *cómo debo ordenar mi vida*; las cuestiones planteadas al principiar la conversación apenas si vuelven a ser mencionadas.

Me propongo presentar algunos paralelismos que demuestran, a mi entender, que el tema relativo al valor de la filosofía y a la participación en la vida pública, ya habían sido tratados por otros pensadores, por lo que las frases escritas por Platón en manera alguna pueden ser vistas como una invención suya. Isócrates (*Panateneas*, núm. 238) enseñó, igual que Calicles en el *Gorgias*, que la filosofía es una ocupación

dignísima para la juventud, pero que no es una actividad adecuada para el hombre en edad madura. Tucídides (*Guerra del Peloponeso,* II, 40, 1) hace decir a Pericles en el celebérrimo *Discurso en loor a los muertos,* que los atenienses cultivan la filosofía *sin afeminamiento* (ἄνευ μαλακίας) misma expresión que emplea Calicles en el *Gorgias* (491b): μαλακία τῆς ψυχῆς).[30] También en los *Memorables de Jenofonte* (I, 2, 46), Pericles caracteriza a la filosofía como una ocupación de la juventud. Se puede, pues, sostener justificadamente que la opinión prevalente en Atenas afirmaba que todo ciudadano que hubiese alcanzado la edad requerida estaba obligado a participar en la vida pública de la ciudad; por consiguiente, el pensamiento de Calicles coincide plenamente en este aspecto con el espíritu de la democracia ateniense. La diferencia radica en la motivación de las ideas: en el interlocutor del *Gorgias* predominan las tendencias individualistas; sin duda, la participación en los asuntos públicos, particularmente ante la asamblea del pueblo y en las varias jurisdicciones, prepara para la vida pública y ayuda a evitar el ataque de los hombres malévolos, pero, al mismo tiempo, esta manera de enfocar el problema abre las puertas al liderato. En cambio, para el auténtico pensamiento democrático, la intervención activa en la vida de la polis forma parte de los deberes morales, pues ha de efectuarse en interés de la comunidad. El *Discurso en loor a los muertos* de Pericles dio una expresión clásica a este pensamiento.

El Sócrates platónico se colocó en el punto de vista opuesto, así en el *Gorgias* como en el *Teetetes,* a cuyo efecto sostuvo que la tarea esencial es la renovación moral del hombre:

> Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente; sólo entonces, cuando estemos mejor preparados que ahora, impartiremos consejo (*Gorgias,* capítulo final).

Por lo contrario, el Sócrates de Jenofonte aconseja a sus alumnos ocuparse de los asuntos de la polis y se esfuerza en su consecuente preparación. Nos parece fuera de toda duda

[30] "*Afeminamiento del alma.*"

que la característica asignada por Platón al pensamiento socrático está más cerca de la verdad histórica, pero no debe olvidarse que la inconformidad del compositor de los diálogos con la democracia ateniense influyó en su ánimo, induciéndolo a exacerbar los matices de la doctrina de su maestro. Sólo aceptando la verdad histórica de la interpretación platónica es posible explicar satisfactoriamente la muerte trágica de Sócrates, tema al que se hacen referencias frecuentes en los dos diálogos citados. En otro ensayo [31] me ocupé de la relación entre el proceso de Sócrates y el ideal de vida del maestro, distinto del que predominaba en Atenas; me felicito de poder comprobar que mi interpretación ha tenido una acogida favorable aun en círculos de lectores de otros pueblos.[32]

Es necesario referirse todavía a otros dos momentos del discurso de Calicles, que son importantes para la caracterización de su personalidad: la selección de los ejemplos que propone, tomados de los dramas de Eurípides, y la exhortación apremiante para que Sócrates abandone la conducta que venía observando; uno y otro constituyen indicios importantes en favor de la tesis, que desarrollaremos posteriormente, que ve en Critias la encarnación corpórea de Calicles. Critias fue también un dramaturgo, vinculado a Eurípides por una honda amistad, al grado de que algunos trozos de sus obras han llegado hasta nosotros cubiertos con el nombre del autor de *Las troyanas*. Las crónicas relatan, según es bien sabido, que cuando Critias asumió la jefatura de los llamados *Treinta tiranos*, expidió un decreto prohibiendo la enseñanza de la filosofía. ¡Una exacerbación del consejo de Calicles a Sócrates! El drama de Eurípides, mencionado en el capítulo 41 del *Gorgias*, lleva por título *Antíope*, pero únicamente se conservan de él algunos fragmentos. Calicles descubre, encarnadas en los hijos de la heroína del drama, Zetos y Anfión, las dos concepciones opuestas de la vida y aprovecha las exhortaciones de Zetos a su hermano para ratificar la glorificación de una vida llena de acciones heroicas. Es también conocido el

[31] *Untersuchungen zum Sokratesprozess* (*Investigaciones sobre el proceso de Sócrates*). Sesión de Berlín de la Academia de Viena, Sección de Filosofía, t. 145.

[32] Últimamente en el ensayo de Bizukides: "ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους" [El proceso de Sócrates], Atenas, 1918.

hecho, y en el párrafo quince de este ensayo volveremos al tema, de que en otros varios pasajes de las obras de Eurípides aparecen diversas referencias a las cuestiones tocadas en el discurso de Calicles, en particular a la teoría del derecho del más fuerte y al problema de la igualdad.

Después de las explicaciones de los capítulos 40 y 41 sobre las finalidades de la vida práctica, Calicles hace nuevamente uso de la palabra en el diálogo para ofrecer una breve síntesis de su doctrina: es la más atrevida descripción de un egoísmo irrestricto, del hedonismo llevado a sus más radicales consecuencias. La exposición platónica toca las fronteras de la incredulidad, cuando pone en labios de Sócrates las palabras siguientes: "Abiertamente dices lo que otros en verdad piensan, pero no se atreven a decir."

No obstante, no parece increíble que un griego hubiese hecho aquella confesión, pues, según veremos más adelante, también nuestro Friedrich Nietzche se expresó en forma semejante.

§ 9. *La crítica platónica de la doctrina de Calicles*

Debemos considerar en primer término las objeciones que presenta Platón en la conversación entre Sócrates y Calicles en contra de la teoría del derecho del más fuerte; en ellas hay que distinguir dos aspectos esenciales: la indeterminación del concepto *los más fuertes* y la referencia a que *los muchos débiles* son, en conjunto, más fuertes que los poderosos y mejores. La primera de las observaciones es poco consistente; la segunda, por lo contrario, es decisiva para fijar el valor del intento caliciano de desprender el ideal aristocrático de ciertos acontecimientos del acaecer real.

Respecto de la primera de las objeciones, debe hacerse notar que cuando Calicles, en respuesta a las objeciones de Sócrates, se ve forzado (*Gorgias*, capítulos 43 y 44) a completar o substituir el concepto de fuerza física por el de supremacía espiritual del superhombre, su pensamiento, sin embargo, no sufre daño alguno; en esta parte de la discusión, tal como ocurre en otros muchos pasajes de los diálogos platónicos, se trata de un simple juego de palabras. La cuestión,

cuál es el elemento sobre el que descansa la supremacía de *los más fuertes*, es una pregunta intrascendente, pues lo decisivo es que, cualquiera sea la respuesta, se afirma la preexistencia de la supremacía. Espinosa, cuya doctrina está emparentada con el pensamiento de Calicles (*Tratado político*, II, 1º), señala conjuntamente las cualidades físicas, espirituales y morales como los fundamentos de la supremacía de los más fuertes.

La segunda de las observaciones sí toca al aspecto medular de la doctrina de Calicles: la gran masa de los débiles es más fuerte que cada individuo, cualesquiera sean las cualidades de éste; por tanto, las leyes que dictan los débiles, basadas en el principio de la igualdad de derechos, están justificadas plenamente, ya que son efecto del derecho natural del más fuerte, *la gran masa de los débiles*:

> En consecuencia, no sólo por *la ley convencional* (νόμῳ) es más feo cometer injusticia que recibirla, sino *también por naturaleza* (καὶ φύσει); y es asimismo justo, por la misma causa, que se conserve la igualdad. Por consiguiente, tú no expresaste la verdad cuando dijiste: ley y naturaleza son dos cosas contrarias (*Gorgias*, 489b).

Este pasaje del diálogo es particularmente interesante, porque, además del valor mismo de su contenido, presenta a Sócrates como un enemigo de la oposición *physis-nomos*, caracterización del personaje que concuerda con el relato que hizo Jenofonte de él en los *Memorables* (IV, 4).

La objeción que comentamos tiene en su base el principio mismo de la democracia; y la verdad es que Calicles apenas si pudo debilitarla diciendo que el dominio de la masa de los débiles es un fenómeno transitorio, entre otros motivos porque la muchedumbre necesita inevitablemente de una dirección, circunstancia que implica ya una desigualdad. En el argumento de Calicles hay un cambio en los presupuestos del problema, pues la discusión no se relacionaba con un conocimiento sociológico, sino con la valoración de un fenómeno social; en efecto, según la primera parte de la exposición del sofista, el principio aristocrático es el único válido, y con base en ese ideal interpreta Calicles los datos del acaecer real. Pero el personaje del diálogo platónico no se encuentra solo, sino que

los más distinguidos filósofos sociales han incurrido en la misma transmutación entre el ser y el deber ser. Platón mismo no está exento de responsabilidad; recuérdese la manera como pretende refutar en el libro primero de su *Politeia* (véase el párrafo número 10 de este ensayo) la doctrina de Trasímaco. Además, la discusión entre Sócrates y Calicles revela un cierto parentesco entre la teoría del superhombre y el gobierno de los filósofos en el estado ideal de Platón: en el instante en que Calicles hace la concesión (*Gorgias*, capítulos 45 y 46) de que entre *los más fuertes y mejores* que deben ser llamados a gobernar, se encuentran, en primera fila, *los más inteligentes*, la diferencia entre los dos pensadores se reduce a un mínimo, a saber, que mientras Calicles [33] insiste en colocar el valor y la fuerza al lado del saber y exige el otorgamiento de privilegios a los gobernantes, en el estado justo de la *Politeia*, los sabios asumen sus funciones como una carga que no les proporciona ventaja alguna. Conviene hacer notar, en relación con esta parte del diálogo, que la pregunta acerca del dominio sobre sí mismo, que surge intempestivamente en la discusión, no obstante su incuestionable significación moral, no integra un argumento importante para decidir el tema base de la disputa: *si el principio igualitario o el aristocrático derivan de la naturaleza.*

Los otros temas que interfieren en la discusión sostenida en el *Gorgias* guardan muy poca relación con el pensamiento de Calicles; así, a ejemplo, la cuestión relativa al valor de la retórica o la diferencia entre *lo agradable* y *lo bueno*; por otra parte, la discusión degenera frecuentemente en un juego dialéctico. Apelt, que es uno de los más fervientes admiradores de Platón, conviene no obstante en que el filósofo operó con palabras de dos o más significados.

Dado el estado de ánimo de Platón en los años en que compuso el diálogo, es fácilmente explicable la crítica acerba que dirige al famoso jefe de los *Treinta*, pero su fundamentación carece de suficiente fuerza convincente: el argumento los *Treinta* no hicieron mejores a los ciudadanos, no obstante que revistieron de fuerza y brillo al estado, oculta una *petición de principio*, ya que no demuestra, sino que presupone, que la

[33] *Gorgias*, capítulo 15, parte final.

finalidad del estado es el perfeccionamiento de los ciudadanos; pero esta tesis no era la opinión predominante en Atenas en la época de mayor florecimiento de la idea de la polis. De ahí que cuando Platón juzga, por voz de Sócrates, que es despreciable la tesis que pugna porque el estado se preocupe por el bienestar material y espiritual de los ciudadanos, siendo así que su finalidad esencial es el ya señalado perfeccionamiento ético, está expresando un pensamiento elevado, pero apartado de la vida real.

Platón se muestra siempre consecuente en su lucha en contra de la concepción iusnaturalista del derecho del más fuerte. En la *Politeia* realiza un intento más para refutarla, en la versión especial que dieron de ella Trasímaco y Glaucón; de ello hablaremos en el párrafo 10. En *Las leyes*, obra escrita en su vejez, Platón habla repetidamente de aquella doctrina, remitiéndose en parte, una vez más, al poema de Píndaro. Vale la pena detenernos en algunos de esos pasajes, sobre todo, para determinar en qué medida se continúa en ellos la crítica de la doctrina de Calicles iniciada en el *Gorgias*.[34] El capítulo 10 del libro III analiza los diversos títulos de dominación en la vida social; en él se dice:

> En todo estado debe pues haber necesariamente dominadores y dominados. ¿Cuáles y cómo son los diversos *títulos* (ἀξιώματα) sobre los que se fundan la dominación y el vasallaje, lo mismo en los grandes que en los estados pequeños y en las familias?

Como títulos justos de dominación, el ateniense del diálogo menciona:

1. Los padres sobre los hijos.
2. Los nobles sobre los plebeyos.
3. Los viejos sobre los jóvenes.
4. Los señores sobre los esclavos.
5. Los fuertes sobre los débiles.
6. Los sabios sobre los ignorantes.
7. Los elegidos por la suerte sobre los perdidosos.

[34] En el *Comentario* de C. Bitter a *Las leyes* de Platón, no se encuentra ninguna consideración objetiva en torno a los pasajes que

De este sorprendente ordenamiento de los títulos de la dominación nos interesa inmediatamente el marcado con el número cinco, una repetición del pensamiento de Calicles. En el diálogo se habla de él en los términos siguientes:

> *El ateniense*: El quinto es, según creo, que el más fuerte mande y que el débil sea mandado. *Clinias*: Hablas de esa dominación, a la cual es fuerza someterse. *El ateniense*: Es la más común entre todos los seres vivos *y es conforme a la naturaleza* (καὶ κατὰ φύσιν), como dijo alguna vez Píndaro, el tebano. Pero el más importante de todos los títulos me parece es el sexto, que ordena al ignorante la obediencia y al sabio que dirija y gobierne. Y de él quisiera decir, sapientísimo Píndaro, que no sólo no contraría a la naturaleza, sino que la dominación de las leyes sobre quienes se someten voluntariamente a ellas es más conforme a la naturaleza que la dominación por la violencia.

Es en verdad asombroso el cambio que se opera en la fundamentación de esta sexta forma de dominación: el punto de partida lo constituye la dominación del hombre sabio sobre el ignorante; pero esta idea es desplazada por la dominación de la ley, *ratio scripta*, sobre los que se someten voluntariamente a ella. En ese pasaje de *Las leyes* se muestra la transformación operada en la idea fundamental del estado: sin género alguno de duda, ¡no es la dominación de los filósofos lo que se hace depender de la aprobación de los súbditos!

La lectura de la lista de los títulos de dominación da origen a la pregunta siguiente: ¿Cómo concibió Platón la relación entre las diversas formas de la dominación, ya que, por lo menos parcialmente, hay una contradicción entre ellas? No sólo la dominación de los más fuertes, sino también la que se funda en el sorteo (número 7) está en desacuerdo con los postulados de la dominación de los más sabios y de la ley. Sócrates mismo había criticado duramente el sistema de selección de los empleados por medio de un sorteo. Pienso que en este párrafo, Platón osciló entre el método descriptivo y el normativo: el filósofo se propuso, ante todo, ofrecer una des-

nos interesan. La literatura filológica, por lo general, tampoco ofrece ningún dato importante.

cripción de los varios títulos de dominación que habían tenido realidad, pero inmediatamente después añadió su opinión respecto de la manera como debía fundarse la dominación más justa; de ahí que su exposición resulte tornadiza y poco convincente. En todo caso, y con esto regresamos a nuestro tema, es evidente que su intención fue únicamente colocar la teoría del derecho del más fuerte entre las formas políticas posibles, sin que pueda desprenderse de sus palabras ninguna justificación de ella.

No menos interesante es otro pasaje de *Las leyes* (IV, 6, 714), en el que nuevamente se ocupa de la cuestión. Ahí analiza la teoría del derecho del más fuerte de Trasímaco, si bien no hay una referencia directa a su persona (consúltese el párrafo 10 de este ensayo):

> *El ateniense*: Algunos dicen que las leyes no deben mirar ni hacia la virtud guerrera ni hacia la virtud en general, sino que, cualquiera sea el régimen político en vigor, deben procurar siempre lo que sea más conveniente para el estado, a fin de que conserve su poder y no sea nunca perturbado; así se encontrará también la mejor definición del derecho conforme a la naturaleza. *Clinias*: ¿Qué definición es ésa? *El ateniense*: Lo que es provechoso al más fuerte. *Clinias*: Explícate con mayor claridad. *El ateniense*: En cada estado, dicen, la institución de las leyes es obra de la fracción dominante. *Clinias*: Es cierto que así lo dicen. *El ateniense*: Continuando, preguntan aquéllos si crees tú que el pueblo o un grupo de él o un tirano, después de que han conquistado el poder, serán capaces de instituir leyes que se propongan un fin distinto al de su propio beneficio y su permanencia en el poder. *Clinias*: ¿Cómo podría ser imaginable que lo hicieran? *El ateniense*: Pero además, ¿no castigará el autor de las leyes a toda persona que las contravenga y no declarará, al mismo tiempo, que en eso consiste la justicia? *Clinias*: Por lo menos es probable. *El ateniense*: Dentro de esta concepción, la justicia consistirá en que siempre sea así. *Clinias*: Así lo sostienen los partidarios de esta doctrina.

En el párrafo transcrito, Platón se limita a describir, como algo real, la teoría del derecho del más fuerte. Pero inmediatamente después da el salto a la consideración normativa:

> *El ateniense*: He aquí, entre los ya señalados, uno de los títulos de la dominación, que nos dice quién debe mandar y sobre quiénes. Expresamos que tienen derecho a mandar los padres sobre los hijos, los viejos sobre los jóvenes, los nobles sobre los plebeyos, entre otros. Uno de ellos es aquel del que ahora nos ocupamos y ***de él dijimos que, según la opinión de*** *Píndaro,* ***es conforme a la naturaleza que el mayor poder sea*** *elevado al rango de derecho; por lo menos así parece.*[35]

En las frases siguientes se habla de que las constituciones que sirven únicamente a los intereses de un partido no constituyen un verdadero estado, por lo que las leyes que se dictan en esas condiciones no son normas jurídicas, sino partidistas: *la ley debe ser la dominante y la autoridad su servidora.* No es éste el lugar para exponer detalladamente y para valorar el interesantísimo pensamiento de Platón; pero sí es indispensable poner de relieve que la doctrina de la supremacía de la ley es contrapuesta a la teoría del derecho del más fuerte.

En una tercera ocasión regresa Platón (*Las leyes*, libro x) a la teoría del derecho del más fuerte; las explicaciones que ahí se contienen son importantes desde diversos puntos de vista. Después de la descripción de la doctrina materialista sobre el origen del mundo, producto de la acción de unos elementos sobre los otros, sin que para nada intervenga la fuerza divina, la religión, de conformidad con esta doctrina, tenía que aparecer como una construcción fantástica y arbitraria de los distintos pueblos, observación que vale asimismo para el contenido de la moral. En el número 890 del citado libro x de *Las leyes*, se dice:

> Por lo que concierne al derecho, en manera alguna lo es por naturaleza, sino que los hombres viven un conflicto permanente y determinan, de vez en cuando, cuál ha de ser la ley, por lo que lo último que disponen conserva validez mientras no lo modifican. Por consiguiente, la ley es siempre una

[35] καὶ ἔφαμεν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον, ὡς φάναι [Leyes, IV, 714-715]. Consúltese el apéndice segundo. La traducción de Apelt es evidentemente errónea: "que a la mayor fuerza corresponde la dirección". La traducción no pone de relieve la transformación de la fuerza en poder. También son incorrectas las traducciones de Susemihl y de Eyth.

construcción artificial, no siendo verdad que sea un efecto de la naturaleza. Esto es lo que en prosa o en verso predican los hombres sabios a los jóvenes (literalmente, 'lo que sale al encuentro de los jóvenes') y así dicen que *lo más justo es lo que cada quien conquista con fuerza victoriosa.*[36] Por este camino, los jóvenes caen en impiedad, viviendo en el error de que dios no existe y de que es únicamente la ley la que ordena se crea en él; los efectos de estos principios son la rebeldía contra el orden existente y, en la medida en que atraen a los hombres, que cada uno quiera *vivir conforme al derecho de la naturaleza,*[37] que consiste en mandar sobre los demás, sin someterse al imperio de la ley ni servir a otro.

La exposición platónica no está exenta de contradicciones: si el derecho, de conformidad con la concepción materialista, deriva de normas positivas, quiere decir que es obligatorio; Protágoras afirmó expresamente esta tesis en el *Teetetes;* pero si es así, no se puede sostener, según dicha teoría, que el poder preceda al derecho. Lo único que se consigue con estos cambios terminológicos es reproducir el pensamiento que expuso Calicles en el *Gorgias.* Platón mezcla doctrinas radicalmente distintas y las estigmatiza como tendencias peligrosas para la salud del estado. Tampoco es correcto el paralelismo que establece con la moral: el creador de la Academia afirma que algunos enseñan que *la moral* (τὰ καλά) es distinta por naturaleza y por ley, así como que los materialistas reconocen las normas morales que valen por naturaleza y niegan la validez de las que derivan de la ley. Nos parece indudable que el gran pensador, lo mismo en éste como en otros pasajes de *Las leyes,* dejó su obra inconclusa o sin pulimentar.

[36] τὸ δικαιότατον ὅ τί τις νικᾷ βιαζόμενος.

[37] κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον.

III. CORRIENTES SIMILARES Y CONTRADICTORES

§ 10. *Las doctrinas de Trasímaco y de Glaucón*

La discusión entre Sócrates y Trasímaco en torno al concepto de justicia, según la describe Platón en el libro I de la *Politeia*, requeriría un estudio monográfico, a fin de destacar las ideas que surgen en cada uno de los episodios del diálogo. En este ensayo nos limitaremos al análisis de sus relaciones con la doctrina de Calicles, no sin antes decir que a pesar de cierto parentesco que se observa en las ideas, no se da una identidad efectiva entre los dos pensadores. Resulta innecesario agregar que parto del principio de que el discurso de Trasímaco, igual que el de Calicles en el *Gorgias*, no es una invención libre de Platón. [1] ¿Qué sentido habría podido tener la atribución de una frase de tanta trascendencia al célebre retórico? La idea de la invención libre del discurso parece tanto menos creíble, por cuanto Platón vuelve a ocuparse de las doctrinas de Trasímaco en la misma *Politeia* (IX, 13, 590d) y una tercera vez en la obra de sus últimos años, *Las leyes* (714c).

La frase fundamental de Trasímaco expresa que las leyes de un estado están dirigidas a la utilidad de los eventuales dominadores, por lo que, lo que es útil a éstos vale como justo (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.) [2] Trasímaco añade (*Politeia*, 338c y ss.) que su definición conviene a las varias formas de estado: en todas partes —dice— vale como derecho lo que ordenan los dominadores, quienes, al dictarlo, contemplan sólo su beneficio. En las palabras que anteceden se expresa, por una parte, que en la

[1] Consúltese el apéndice cuarto.

[2] "Que lo justo no es otra cosa que lo útil al más poderoso."

vida real no hay más derecho que el positivo, afirmación que implica la negación de lo *justo por naturaleza* y, por otra, que el contenido del derecho no protege el interés de todos los ciudadanos, sino exclusivamente el de los dominadores, ya sea una persona, una minoría o la gran masa del pueblo. En los dos aspectos del problema, Trasímaco se limita a describir la realidad, sin proponer ideal alguno.

Según explicamos líneas arriba, el interlocutor de la *Politeia* coincide íntegramente con Protágoras en la tesis de la positividad del derecho; ésta era también, a juzgar por todos los indicios, la opinión de Sócrates. La doctrina se puede formular diciendo que *lo justo coincide con el derecho positivo.*[3] Pero, apartándose de Protágoras y Sócrates, Trasímaco sostiene que el derecho positivo es incondicionalmente obligatorio y que no posee ni validez objetiva, ni es tampoco expresión de los intereses generales, sino que tiende a la utilidad de los titulares del poder. En la medida en que Trasímaco extiende estas ideas a la democracia, se coloca en franca oposición con Protágoras, su contradictor teórico.

He ahí el punto donde se encuentran las doctrinas de Calicles y Trasímaco, para separarse inmediatamente después y seguir rutas distintas. Explicamos anteriormente que también Calicles se propuso, ante todo, una simple descripción de la democracia, a la que presenta como una dominación egoísta de los muchos débiles, pero añadió a su descripción sociológica un juicio valorativo; en efecto, mientras nada dice de las otras formas de estado, condena expresamente a la dominación del pueblo; en su discurso sostiene que el principio que sirve de base a esa forma de organización política es *contrario a la naturaleza* e inmediatamente después intenta justificar la dominación de los *mejores* recurriendo a los datos biológicos; por ese procedimiento pasa de la descripción a la consideración normativa de la vida social: en oposición a Trasímaco, Calicles reconoció la existencia de *lo justo por naturaleza,* por lo que declaró que la ley positiva es simple charlatanería; pero Trasímaco, si hubiese dialogado con él, le habría podido formular la misma objeción que le hizo Sócrates, a saber, que en la democracia la masa de los hombres posee la fuerza,

[3] Consúltese el párrafo 14.

circunstancia que explica suficientemente que formule las leyes de la manera que convenga mejor a sus intereses. En los términos que anteceden creo dejar claramente establecida la diferencia que existe entre los dos pensadores.[4] Y me parece innecesario explicar que el pensamiento de Trasímaco cobró nueva vida en la sociología moderna, en Gumplowicz y Ratzenhofer y, anteriormente, en Fernando Lassalle.

Tenemos que sacar a luz algunos otros aspectos importantes de la doctrina de Trasímaco, que Platón permite descubrir en la discusión: en contra de la definición del retórico, *lo justo legal es lo que conviene a los dominadores,* Sócrates objeta inmediatamente que éstos pueden engañarse respecto de lo que sea provechoso, por lo que, si equivocadamente ordenan algo que pueda causarles daño, ya no podemos afirmar que la definición sea atinada; si ellos lo ordenaron así, lo justo sería algo que les es perjudicial. En el diálogo *Teetetes,* dato éste que hasta la fecha no ha sido relevado por nadie, se encuentra un reproche semejante a la doctrina de Protágoras: sostenía el filósofo de Abdera que *lo justo es lo que ordenan las leyes del estado,* pero se le objeta que es posible que las leyes ordenen algo que sea perjudicial al propio estado. Protágoras admitió la posibilidad, pero respondió diciendo que ya había explicado que la misión de los oradores sabios y buenos consiste en obtener que el estado considere tan sólo como justo aquello que le parezca provechoso (167b); aceptó sin embargo que *la decisión del estado* (δόγμα τῆς πόλεως) siempre es obligatoria.

Trasímaco habría podido responder en los mismos términos a la objeción propuesta por Sócrates en la *Politeia* (339c). Su partidario e interlocutor, Clitofonte, hace notar (340b) que Trasímaco habría sostenido que *lo justo es lo que el dominador considera como lo más provechoso para sí mismo y lo ordena en la ley.* Pero el propio Trasímaco rechazó la ayuda de Clitofonte e hizo la concesión, digna de meditarse, de que aquel que se equivoca no es un auténtico dominador. Conviene dejar constancia de que, en nuestro concepto, en esta parte del diálogo y en toda la discusión que le sigue, nos encontramos ante una invención libre del filósofo poeta, asunto que no obstante

[4] Generalmente se ignora esta diferencia en la literatura sobre Platón.

su interés, no podemos analizar por ahora. Deseamos, sin embargo, meditar brevemente sobre la segunda observación que formula Sócrates o, para hablar con toda propiedad, Platón, al pensamiento de Trasímaco: cada profesión, el médico o el timonel, tiende al bien de los demás, de los enfermos o pasajeros; de ahí que la finalidad del arte de gobernar sea el bienestar de los gobernados y no la utilidad de los gobernantes (341 y ss.). Esta refutación carece de efectividad, pues en el fondo de ella yace una indudable trasmutación del ser al deber ser, del método descriptivo al normativo; es posible postular como ideal que los gobernantes actúen en beneficio de los gobernados, pero esta prédica no permite desconocer la realidad y ésta es la que Trasímaco quiso describir en su definición. Tal vez fue demasiado lejos en su descripción, pues quizá no es cierto que siempre y en todos los lugares, las dominaciones hayan perseguido la utilidad de los dominadores, pero la realidad histórica está más cerca que lejos de la explicación del sofista. Lo más que podríamos decir es que el pensador de Calcedonia tuvo una concepción demasiado pesimista del mundo.

Me parece digna de mención la postura que adopta Aristóteles ante la argumentación de Platón. En la *Política* (libro III, capítulos 6 a 9) se estudia detenidamente el problema relativo a la utilidad que persigue la acción de los dominadores: en las formas de estado degeneradas, la acción redunda en beneficio exclusivo de los dominadores, pero en las formas puras, por lo contrario, se dirige hacia el interés de todos. A diferencia de Platón, el estagirita acepta que la acción estatal se propone, no sólo el bien de los gobernados, sino también el de los gobernantes. Es importante observar que en su argumentación, Aristóteles se sirve de los mismos ejemplos que utilizó Sócrates en su conversación con Trasímaco, médicos, gimnastas y pilotos (*Política*, 1279a): desde luego, estas profesiones se ejercen en beneficio de los enfermos, deportistas y viajeros, pero repercuten en beneficio de los profesionales en forma indirecta; otro tanto ocurre en el estado, en el que se gobierna en beneficio de gobernados y gobernantes. Estos pasajes de la *Política* parecen ocultar una polémica en contra de Platón.

En el libro segundo de la *Politeia* interviene Glaucón, her-

mano de Platón, para exponer la doctrina de los sofistas sobre la justicia: primeramente, insiste en las ideas de Trasímaco, pero, poco a poco, hace ver que se trata de una teoría propia y distinta de la de su antecesor. Creemos que tampoco en esta parte del diálogo nos encontramos ante una invención libre de Platón. Por otra parte, ciertos giros del discurso prueban que existieron algunos modelos literarios: así, "ellos dicen" (358), o "según se deduce del discurso" (359); sin embargo, resulta sumamente difícil, si no imposible, determinar la razón por la cual no se mencionan los nombres de los modelos y por qué se comisionó a Glaucón para expositor de la doctrina. Quizá es la misma razón que sirvió para que el autor de los diálogos creara la figura de Calicles, con cuyo pensamiento está íntimamente emparentado Glaucón. La pregunta es, en todo caso, secundaria, máxime si se considera la objetividad con que fueron desarrolladas las doctrinas de los modelos.

Tampoco en este caso tenemos la intención de agotar el análisis de las ideas de aquellos pensadores. El pasaje fundamental del discurso de Glaucón dice:

> Afirman que el cometer injusticia es por naturaleza un bien y el sufrirla un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas, *que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias* (λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι μητ' ἀλλήλοις ἀδικεῖν μητ' ἀδικεῖσθαι). Y de ahí en adelante empezaron a *dictar leyes y concertar tratados recíprocos* (νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὑτῶν) y llamaron *legal y justo* (νόμιμόν τε καὶ δίκαιον) a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir un castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede vengarse de la injusticia que sufre. La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia, pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tiene, Sócrates, la natu-

raleza de la justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente (ὡς ὁ λόγος) que apareció en el mundo.

Me parece absolutamente claro que el discurso de Glaucón no puede considerarse como una simple continuación del pensamiento de Trasímaco: según la exposición de éste, la ley no es un contrato, sino el mandamiento de los dominadores eventuales. Otra importante diferencia consiste en que Glaucón defiende la tesis de que el orden jurídico se erige para lograr el bien de todos y que sólo es desfavorable para los pocos superhombres, en tanto Trasímaco sostiene que las leyes sirven el interés de los fuertes, quiere decir, de los dominadores. Por otra parte, hay que decir que existe una cierta semejanza entre la exposición de Glaucón y la que hace Calicles en el *Gorgias*: para uno y otro, el valor del orden jurídico radica en la protección de los más débiles, si bien Glaucón añade que el orden jurídico no obliga *al hombre verdadero* (ἀληθῶς ἄνδρα), expresión que se repite varias veces. Encuentro, además, que Glaucón recalca con mayor fuerza el elemento contractual, sin llegar no obstante a establecer, con la claridad deseada, si en el contrato originario participan todos los hombres, los débiles y los fuertes, o si, por lo contrario, estos últimos permanecen desde un principio ajenos al pacto, lo que significaría que el contrato es únicamente un acuerdo de los débiles. Me parece que armoniza mejor con el pensamiento de Glaucón la idea de la participación de todos en el pacto social; si se admite esta conclusión, el nuevo interlocutor de la *Politeia* deberá ser reconocido como el precursor de la idea del *contractus socialis*, base de la doctrina moderna del derecho natural, pero habrá que añadir que ningún iusnaturalista moderno se ha atrevido a defender la observación de que el hombre fuerte no queda ligado por el orden jurídico.

Son asimismo caliclianas las siguientes expresiones de Glaucón (*Politeia*, 359c):

> Lo justo no se cumple por voluntad propia, pues la aspiración a obtener lo más (*pleonexia*) yace en la naturaleza del hombre; de ahí que sea únicamente el poder de la ley lo que le determina a conformarse con lo igual.

No necesitamos detenernos en el estudio de esta cuestión, tanto más cuanto que se aparta de los temas del derecho y del estado para penetrar en el recinto de las preguntas morales.

El discurso adicional de Adimanto (*Politeia*, 362 a 365) aporta algunos elementos nuevos en favor de la difundida tesis de que la justicia es difícil de cumplir, por lo que debemos conformarnos con despertar la apariencia de esa virtud. Adimanto repite otra fórmula que aparece en el discurso de Calicles y que consiste en decir que lo injusto sólo es *vergonzoso por las opiniones y la ley* (δόξῃ καὶ νόμῳ αἰσχρόν), que únicamente los que no son hombres verdaderos critican al que comete injusticia y que quien conquista el poder puede cometer tanta injusticia como lo permita su fuerza.

Después del discurso de Adimanto, el diálogo expresa que Trasímaco y muchos otros podrían decir todo eso de la justicia y de la injusticia, frase que demuestra que la conversación no es, precisamente, una reproducción de diversas fuentes, sino, más bien, la exacerbación de algunas ideas desarrolladas por Calicles y algunos otros pensadores.

Para concluir diremos que es sabido que Platón no intentó una refutación inmediata de estas doctrinas, tan lejanas de la idea moral, sino que más bien se propuso mostrar la esencia verdadera y la necesidad de la *dikaiosyne* al través de la elaboración positiva de la idea del estado justo.

§ 11. *La conversación de Alcibíades*

En sus *Memorables* (I, 2, 40 y ss.), Jenofonte informa de una conversación entre el joven Alcibíades y Pericles, cuyo contenido posee el más alto interés, independientemente de la fuente que haya utilizado el historiador para redactarla. Señalaremos incidentalmente, como dato curioso, que la literatura filológica tampoco ha prestado a la conversación las atenciones que merece. En ella se aborda el problema de la esencia y valor del derecho positivo, en pocos pero característicos rasgos; en el diálogo resalta también con gran claridad la doctrina de Trasímaco, si bien dotada de un tinte marcadamente anarquista. El coloquio dice:

> Se cuenta que Alcibíades, antes de cumplir los veinte años, sostuvo con Pericles, su tutor y guía del estado, la siguiente conversación sobre las leyes: —Dime Pericles, ¿podrías instruirme sobre lo que es la ley? —Seguramente, contestó Pericles. —Instrúyeme pues, en nombre de los dioses, replicó el joven; escucho con frecuencia que se alaba a ciertos hombres por su respeto a la ley, pero pienso que no se puede merecer esa alabanza sin saber lo que es la ley. —En verdad, Alcibíades, demandas algo que no es difícil de contestar, dijo Pericles: se da el nombre de ley a toda decisión de la asamblea del pueblo, hecha constar por escrito y en la que se determina lo que se debe hacer o no hacer. —Debo entender que se ordena lo bueno o lo malo. —Lo bueno, joven, por Zeus, nunca lo malo.

En la definición de la ley propuesta por Pericles resalta, ante todo, lo que la teoría del estado conoce con el nombre de *ley en sentido formal*: toda decisión del órgano legislativo —en la democracia la asamblea del pueblo—, declarada y dada a conocer, constituye una ley en sentido formal. A este primer concepto se añade la característica de su contenido, pues la ley debe ser una orden o una prohibición para los ciudadanos; es el elemento que distingue la ley, en su sentido específico, de la simple decisión del pueblo (*psephisma*) que regula un caso particular. La definición corresponde literalmente a la concepción ética del estado ateniense. Digna de considerarse es la pregunta complementaria de Alcibíades respecto de la tendencia de la ley; con ella aparece, dentro de una explicación estrictamente jurídica, un elemento ético, a saber, que el legislador, por lo menos de acuerdo con la opinión de Pericles, debe guiarse por motivos éticos, una alusión a la idea de lo racional en el derecho o, para usar una expresión moderna, al derecho justo; pero el resto de la conversación no contiene ninguna otra referencia a la pregunta de Alcibíades.

> —Pero si no es la asamblea del pueblo, sino, según ocurre en las oligarquías, son unos pocos los que se reúnen y determinan lo que debe hacerse o no hacerse, ¿qué nombre daremos a esa decisión? —A lo cual respondió Pericles diciendo que todo *lo que decide el poder del estado* (τὸ κρατοῦν τῆς πόλεως βουλευσόμενον) que se debe hacer o no hacer y se hace constar por escrito, recibe el nombre de ley. —Pero, los actos del tirano que do-

mina al estado y en los que decide lo que deben hacer o no hacer los ciudadanos, ¿también han de considerarse como leyes? —Necesariamente, replicó el célebre hombre de estado, todo lo que ordena el tirano, en tanto conserva el poder, forma parte de las leyes.

La aplicación del concepto de ley propuesto por Pericles a la oligarquía y a la tiranía perseguía el propósito de demostrar la falsedad de la definición, pues, ¿podría valer como norma jurídica un acto de fuerza?; ¿es posible honrar con el nombre de ley a un acto arbitrario?

¿Qué son entonces, ¡oh Pericles!, la violencia y la ilegalidad? ¿No son un acto por el cual *los más fuertes* obligan *a los débiles* (ὁ κρείττων τὸν ἥττω) a ejecutar los actos que convienen a aquéllos, no por convencimiento, sino por la violencia? —Por lo menos así me parece, contestó Pericles. —Por tanto, afirmó Alcibíades, siempre que un tirano obliga a los ciudadanos a ejecutar determinados actos, sin convencerlos, ¿ejecuta una *acción ilegal* (ἀνομία)? —Así lo creo, exclamó Pericles, y, en consecuencia, reconozco haber cometido un error al decir que todo lo que ordena un tirano sin antes convencer a los ciudadanos y lo hace constar por escrito es una ley. —Y cuando la minoría, en lugar de usar la persuasión, abusa de su poder para dictar órdenes al pueblo, ¿lo llamaremos o no violencia? —Todo lo que se exige de alguien, sin haberlo convencido, ya se redacte por escrito, ya sea simplemente oral, me parece que es violencia más bien que ley. —Y todo aquello que la masa del pueblo impone a los ricos, por el solo hecho de que los domina, sin haberlos convencido previamente, ¿es asimismo más bien violencia que ley? —Así es en efecto, ¡oh Alcibíades!, dice Pericles. También nosotros, a tu edad, éramos hábiles para esas cuestiones y las tomábamos como temas para nuestras declamaciones y sofisticaciones, tal como acabas de hacer tú ahora conmigo. — A lo cual constestó el joven interlocutor: ¡Si hubiera podido conversar entonces contigo, oh Pericles, en esa época en que eras un maestro en esas artes!

En relación con la frase última de Alcibíades, queremos hacer notar que recuerda la exhortación de Calicles en el *Gorgias* en el sentido de que las investigaciones filosóficas son tareas de la juventud. Es además importante precisar que en el curso de la discusión, al lado del mandamiento auto-

ritario, es relevado el elemento *convencimiento,* como característica del verdadero derecho, en oposición a los actos de violencia. En *Las leyes* se da asimismo gran importancia al valor del convencimiento, más aún, se dice, que el hacedor de las leyes debe procurar que preceda a su expedición, a la manera de una introducción. Platón, sin embargo, no llegó al extremo de sostener que la obligatoriedad de la ley depende de su reconocimiento por quienes están obligados a cumplirla, pues, si se exigiera ese presupuesto, la ley dejaría de ser un mandamiento para convertirse en una simple convención, y porque, además, la obligatoriedad de la ley supondría la aprobación previa y unánime de los ciudadanos. Semejante doctrina, añadiremos, abriría la puerta a nuevas preguntas: ¿cuánto tiempo obliga la decisión a los ciudadanos? ¿Los hombres que ingresan por primera vez al estado, deben otorgar su reconocimiento a la ley? En otras palabras, la tesis del reconocimiento de la ley conduce al anarquismo en la vida social.

La conversación de Alcibíades es una obra maestra del arte de la sofística, en forma aún más elevada que las llamadas *dialexeis* o λόγοι διссοί.[5] Es probable que al redactar el relato, Jenofonte se inspirase en alguna fuente de la *Sofística joven,* pues la idea de que una decisión del pueblo pudiera considerarse como una violencia contra los ricos, está muy lejos del pensamiento del círculo protagórico. El filósofo de Abdera creía que la ley es la manifestación de la opinión del estado y, por consiguiente, expresa el interés de la comunidad. (Consúltese mi ensayo publicado en la *Zeitschrift für Politik —Revista Política—,* t. III, p. 226 y ss.).

§ 12. *El derecho del más fuerte según Tucídides*

El párrafo principal de Tucídides sobre el derecho del más fuerte está constituido por el célebre coloquio sostenido por los embajadores de Atenas y los de la isla de Melia (V, 89 y siguientes). Thomas Hobbes, en la introducción a la versión inglesa de la *Guerra del Peloponeso,* expresó su admiración

[5] "Argumentaciones de doble sentido."

por el coloquio y Friedrich Nietzsche, no obstante que le llama *terrible coloquio,* lo declara una de las más grandiosas aportaciones de la cultura griega: "En Tucídides alcanza su más alto esplendor aquella cultura del conocimiento ingenuo del mundo, que fue bautizada con el nombre de sus maestros, los sofistas; cultura de los sofistas quiere decir, cultura realista" (*Obras completas,* Leipzig, 1895, t. x, p. 398). Los críticos contemporáneos convienen en que la obra histórica de Tucídides está influida fuertemente por las doctrinas de los sofistas; Belloch llega a decir que es la única obra maestra de la era de la sofística que llegó hasta nosotros (*Griechische Geschichte —Historia de Grecia—,* segunda edición, t. I, p. 251). Tampoco en esta ocasión tenemos el propósito de ocuparnos detalladamente del tema;[6] nos limitaremos a presentar la forma que reviste la teoría de la fuerza en Tucídides y el parentesco que guarda con la doctrina sustentada por Calicles en el *Gorgias,* así como su relación con el poema de Píndaro, pues el párrafo principal del coloquio se refiere expresamente a la divinidad.

Digamos previamente que las palabras de Tucídides sobre la validez del principio del derecho del más fuerte se dirigen, en forma principal, a los asuntos internacionales (I, 76, IV, 61, V, 89 y siguientes y VI, 85). Cuando habla de las luchas de los grupos en el interior del estado, como en la famosa descripción del libro III, 83 y siguientes, califica de inusitada la utilización inmisericorde de la fuerza. En el libro primero, en el discurso de los embajadores atenienses ante Esparta, que está destinado a justificar la supremacía de Atenas en la alianza marítima, se encuentra una indicación al condicionamiento del principio de la dominación de los más fuertes por la naturaleza; sólo en forma accesoria aparecen algunas consideraciones de orden moral.

> No obramos nosotros en forma distinta a como lo hacen todos los hombres cuando asumimos la hegemonía y, determinados por los motivos más imperiosos, el honor, el temor y la utilidad, no permitimos que se relajara nuestra posición. Tampoco fuimos los primeros que obramos en esa forma, *pues es un he-*

[6] Consúltese W. Nestle: *Neues Jahrbuch* (*Nuevo Anuario*), 1914, pp. 669 y ss.

> *cho real desde hace mucho tiempo que los débiles son limitados por los más fuertes.*[7] Y siempre fuimos dignos de nuestra hegemonía, para ventaja nuestra y vuestra. Y ahora pretendéis, pensando sólo en vuestro provecho, hacer valer el punto de vista del derecho, pero nunca se ha dado el caso de que, quien puede alcanzar algo por la fuerza, entregue al débil la ventaja y consienta en no procurar su beneficio. Merecen en cambio alabanza quienes, siguiendo *el impulso natural de los hombres a dominar a los demás,*[8] obran justicieramente, no obstante que su poder les permitiría ir más lejos.

Las mismas ideas se encuentran en el discurso de Hermócrates:

> En los atenienses es perfectamente disculpable esta tendencia egoísta. *No censuro a los que aspiran a aumentar su poderío, mas son dignos de vituperio los que están prontos a obedecer y someterse.*[9] *Pertenece a la naturaleza humana el querer dominar a aquellos que se amilanan,*[10] pero es igualmente natural al hombre protegerse contra el invasor.

Otro tanto se dice, poco más o menos, en un discurso de Eufemo, embajador de Atenas: "*Para un estado dominador, no es contrario a la razón obtener todo aquello que le produce un beneficio*" [11] (VI, 83).

Del párrafo principal del coloquio entre los atenienses y los melios se deduce una primera idea, a saber, que el derecho consiste en un compromiso entre fuerzas sensiblemente iguales, idea que despertó la admiración de Friedrich Nietzsche.

> Esperamos más bien que vosotros os propondréis algo que pueda cumplirse según nuestras mutuas intenciones, con la convicción íntima de que debéis obrar así, pues, según es bien sabido, en las relaciones humanas decide el derecho si existe

[7] ἀλλ' ἀεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι. [I, 76.]

[8] τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν. [*Ibid.*]

[9] καὶ οὐ τοῖς ἄρχειν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν ἑτοιμοτέροις οὖσιν. [IV, 61.]

[10] πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντὸς ἄρχειν μὲν τοῦ εἴκοντος. [*Ibid.*]

[11] πόλει ἀρχὴν ἐχούσῃ οὐδὲν ἄλογον ὅ τι ξυμφέρον. [VI, 85.]

> un equilibrio de los medios coactivos, pero si uno es más poderoso, entonces aspira a todo lo que puede obtenerse y los débiles permiten se les tome (v, 99).

Las frases transcritas traen a la memoria la doctrina de Glaucón, en la *Politeia* de Platón, según la cual, el orden jurídico deriva de un contrato, al que el hombre fuerte se niega a someterse. También en la doctrina moderna del derecho natural, particularmente en Hobbes, se afirma, con alguna frecuencia, que los hombres celebran el contrato social porque en el estado de naturaleza disponen de fuerzas sensiblemente iguales. Y Adolf Merkel, en sus *Fragmentos para una ciencia social*, se refiere asimismo a la naturaleza compromisoria del derecho.

Pero la expresión más cruda de la teoría de la fuerza se encuentra en el conocido pasaje de Tucídides (*Guerra del Peloponeso*, VI, 105):

> En cuanto toca a los dioses creemos con probabilidad y por lo que se refiere a los hombres con absoluta certeza, que la dominación es una necesidad de la naturaleza hasta donde alcanza la fuerza. Esta ley no la hicimos nosotros, ni fuimos los primeros que usaron de ella, sino que la encontramos como algo preexistente y después de nosotros tendrá perpetua validez. Hacemos uso de ella en nuestro provecho, porque estamos convencidos de que si vosotros o cualesquiera otros estuviesen en posesión de la misma fuerza que nosotros poseemos ahora, usarían aquella ley en beneficio propio. Por tanto, no tememos que los dioses nos causen daño alguno o nos coloquen en desventaja.

La única duda que podría surgir en la interpretación del pasaje transcrito radica en el sentido que deba atribuirse a las palabras introductorias, las cuales, de hecho, han sido traducidas en forma distinta a como nosotros lo hacemos ahora: ἡγούμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξῃ, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν. [12]

Coincido con Clossen en la observación de que las palabras δόξῃ y σαφῶς expresan el diverso grado de certidum-

[12] Este texto corresponde a la traducción anterior hasta la palabra *fuerza*.

bre de la creencia respecto de la actitud de los dioses y de los hombres: en el mundo de los primeros, la ley vale sólo presumiblemente, en tanto en el de los hombres vale con toda certeza. Por lo contrario, la reproducción de "οὗ κρατῇ, ἄρχειν" no está matizada. Clossen traduce: "en el ámbito de su acción conducen la dominación", [13] pero con esta traducción se borra lo esencial del pensamiento, ya que no se trata de un *ámbito de acción* (*Wirkungsbereich*), sino de la fuerza superior (*Übermacht*), de ἄρχει como efecto de κρατῇ.

Totalmente falsa es la traducción de Nestle (*Neues Jahrbuch*, 1914, pp. 669 y siguientes): "Lo divino es simple opinión; en la experiencia humana vale el..." [14] Habría sido muy poco oportuno expresar una duda acerca de la existencia de la divinidad en los momentos de la embajada, pero, además, habría estado en contradicción con el principio y el final del pasaje. El principio dice así:

> También nosotros creemos que la gracia divina no nos abandonará, porque no demandamos ni hacemos nada que sobrepase a las pretensiones de los hombres con respecto a los dioses y de ellos entre sí.

Y en la parte final se recalca una vez más que respecto de los dioses "nada se teme, con justa razón". Se puede meditar sobre si Tucídides se inclinaba al ateísmo, pero es manifiesto que en ocasión del coloquio no expresó duda alguna sobre la existencia de la divinidad. [15]

En el pasaje que comentamos, el derecho del más fuerte es caracterizado como la consecuencia de una ley general (*nomos*), que descansa sobre una necesidad de la naturaleza; de lo que se deduce un parentesco íntimo con el pensamiento calicliano. Pero Tucídides no califica este contenido confor-

[13] La traducción alemana de Clossen es como sigue: "*Im Bereiche ihres Wirkens die Herrschaft führen.*"

[14] La traducción alemana de Nestle es como sigue: "*Das Göttliche ist blosse Meinung; in der menschlichen Erfahrung gilt der...*"

[15] Es asimismo falsa la traducción de Ossiander: "*Wie die Gottheit bloss nach freiem Ermessen herrscht, die Menschen mit Naturnotwendigkeit*" (En tanto los dioses dominan según su libre juicio, los hombres obran por necesidad de la naturaleza). Heilmann traduce δόξῃ por "*nach allgemeinen Begriffen*" (según conceptos generales).

me a la naturaleza como lo δίκαιον [justo]; más aún, permanece en el plano de la descripción, sin desprender ningún deber ser. En parte alguna de la *Guerra del Peloponeso* se encuentra la conclusión de que la democracia, tal como existía en la época en que vivió Tucídides, fuese contraria a la naturaleza, ni tampoco que la dominación de los más fuertes y mejores constituya la única forma estatal justa. En el problema de la constitución del estado, el célebre historiador adopta una posición neutral: ciertamente, no oculta sus críticas en contra del apresuramiento y veleidad de la dominación del pueblo y aun llega a alabar la constitución aristocrática de Atenas del año 411 (VIII, 97, 2); pero, en cambio, en otro párrafo recuerda que la *dominación de los mejores* generalmente persigue la propia utilidad (III, 82, 8). En todo caso, la verdad es que en ningún momento intentó la justificación de esta forma de estado; más aún, el gobierno de Pericles, del que hace tantos elogios y del que dice que sólo formalmente puede considerarse como una democracia, es juzgado exclusivamente desde puntos de vista políticos. Pero por otra parte, el rey Arquelao de Macedonia, considerado por Platón como el paradigma del tirano, halla en Tucídides un cierto reconocimiento (II, 100).

La ley *el más fuerte domina* adquiere en el párrafo de Tucídides un valor eterno, más aún, la ley es relacionada con la divinidad. Esta solución nos recuerda los conocidos versos de Píndaro, citados por Calicles en el *Gorgias*; de ahí nace la pregunta acerca de la relación que pueda existir entre los dos pensamientos: hay que relevar, en primer término, que en Tucídides, la ley del más fuerte se aplica al mundo de los dioses sólo presumiblemente, en tanto Píndaro subordina por igual los dioses y los hombres a su imperio; a este fin, el poeta cree encontrar un ejemplo suficiente en las acciones de Heracles, el hijo de los dioses. Por otra parte, Tucídides, en su calidad de historiador, se apoya en la experiencia humana; de ahí que se exprese con la mayor precaución. Una tercera diferencia consiste en que, según Píndaro, la violencia aprobada por los dioses crea derecho, mientras que para Tucídides la violencia no es ni justa ni injusta, ya que sólo puede ser apreciada desde los puntos de vista de la prudencia y de la utilidad.

Finalmente, a propósito de las relaciones que puedan existir entre el pensamiento de Tucídides y la doctrina de Trasímaco, conviene decir lo siguiente: una primera diferencia es de naturaleza terminológica, pues el historiador no denomina *justo* a lo que redunda en provecho del más fuerte, sino que distingue claramente entre el fundamento jurídico y el hecho de la fuerza. La diferencia no es grande en lo que concierne al contenido de las doctrinas: los dos escritores sostienen firmemente que en la vida social vale el principio de la fuerza, por lo que el provecho de los más fuertes es siempre y en todo lugar el elemento decisorio. El problema que se plantean los dos pensadores es de naturaleza sociológica, si bien Trasímaco contempla principalmente las relaciones humanas en el interior de la polis, en tanto Tucídides se ocupa más bien de la vida externa de los estados. Es prácticamente imposible establecer si Tucídides recibió la influencia de algún sofista. ¿Cuál podría ser la razón que le impidió llegar, al través de una meditación personal, al conocimiento de la validez del principio de la fuerza? Lo más que puede suponerse es que en la redacción de los argumentos en favor y en contra de la teoría de la fuerza, tal como aparecen en el discurso, hubiesen influido algunos escritos de los sofistas. [16]

§ 13. *El derecho natural en el fragmento del Papiro Oxyrhynchus* (XI)

En uno de los apéndices nos ocuparemos del problema de la identidad del autor del fragmento, por lo que limitamos esta investigación a la búsqueda de la idea del derecho natural que se desprenda de las frases que contiene y en particular, a la relación que guarde con el pensamiento de Calicles. Herrmann Diels, a quien rendimos cumplido homenaje por su valiosa traducción alemana, formuló algunas consideraciones en la introducción a la edición de 1916 (*Internationale Mo-*

[16] Acabo de tener noticia del hermoso discurso de H. von Arnim: *Gerechtigkeit und Nutzen in der griechischen Aufklärungsphilosophie* (*Justicia y utilidad en la filosofía del iluminismo griego*). En él se analiza el valor de la doctrina de Tucídides para nuestra época con una gran claridad.

natschrift [*Revista Mensual Internacional*], octubre de 1916) en torno al tema *physis-nomos* y a la posición asumida por el fragmento, pero nos parece que no son ni exhaustivas ni plenamente atinadas. Los párrafos principales de la primera parte del fragmento dicen: [17]

> La justicia consiste en *no transgredir las leyes* (τὰ νόμιμα μὴ παραβαίνειν) del estado del que se es ciudadano. El hombre obtendrá *el mayor provecho* (ξυμφερόντως) si, en presencia de testigos, tiene en alta estima a la ley, pero, sino tiene testigos, *a los mandamientos de la naturaleza* (τὰ τῆς φύσεως). Pues las disposiciones de la ley son estatuidas, esto es, son *artificiales* (ἐπίθετα), las de la naturaleza *necesarias* (ἀναγκαῖα); las de las leyes son *convenciones* (ὁμολογηθέντα), quiere decir, no son *efectos de la evolución natural* (φύντα), las de la naturaleza no son convenciones, sino efectos de la evolución natural.

Diels incurre en un error al afirmar que en nuestro fragmento hay una referencia a la teoría del *contrato social*, pues la concepción contractualista se refiere al origen de la sociedad y no a la creación de las leyes. Ya explicamos que la idea de que las leyes son producto de una convención ha sido una creencia bastante difundida, especialmente en la democracia ática. Pero a esta idea de la convención se agregó otra en el mundo helénico, que la ley (*nomos*) tiene el carácter específico de un mandamiento, según ocurre en la oligarquía y en la tiranía. El fragmento continúa diciendo:

> Por tanto, el transgresor de los mandamientos legales queda sin castigo y sin infamia si los que participaron en la convención creadora de la ley no se dan cuenta del hecho; pero si lo están observando, entonces no. En cambio, el que por medio de la violencia transgreda [18] un mandamiento *surgido de la naturaleza* (φύσει ξυμφύτων), aun cuando no sea descubierto por persona alguna, no obtendrá ninguna ventaja y en el supuesto de que todos los hombres lo hubiesen

[17] La segunda parte del fragmento se transcribió en el párrafo 4.

[18] Wilamowitz traduce al alemán en los términos siguientes: "*wider die Möglichkeit durchbrechen*" (abrirse paso o atentar contra la posibilidad).

> observado, no por ello recibirá ninguna desventaja. Pues la desventaja no depende en el caso de las simples opiniones, sino de la realidad misma. La consideración de estas cosas es indispensable, porque la mayoría de las normas legales son contrarias a la naturaleza.

Esta última frase del Anónimo trae a la memoria el conocido apotegma de Hipias, *nomos-tirano*. Pero mientras el sofista hace notar que no obstante que los hombres son por naturaleza iguales, en los estados particulares son tratados como enemigos y no como ciudadanos; en el fragmento del papiro *lo contrario a la naturaleza* se concibe como la invasión de la libertad individual por la ley y la falta de atención que presta ésta al bienestar de los individuos; en efecto, el fragmento agrega las palabras siguientes:

> Hay leyes que determinan lo que deben ver nuestros ojos y escuchar nuestros oídos y lo que les está prohibido, o lo que nuestros labios pueden decir y lo que deben callar, o lo que han de hacer nuestras manos y dónde deben caminar nuestros pies y, para nuestro interior, lo que podemos anhelar y lo que no nos es permitido.

Parecería, después de la lectura de las palabras que anteceden, que estamos en presencia de una polémica en contra del estado policía. Menos comprensible es el párrafo siguiente del mismo fragmento:

> Así, las prohibiciones de la ley no son *tan amistosas hacia la naturaleza* (τῇ φύσει φιλιώτερα) como sus mandamientos. Pero la *vida proviene de la naturaleza* (ζῆν ἐστὶ τῆς φύσεως), al igual que la muerte; la vida proviene de las cosas que son tolerables, la muerte de las que no lo son. Lo que proviene de la ley es solamente una *cadena para la naturaleza* (θέσμια τῆς φύσεως), en tanto lo que ésta ordena es *libre* (ἐλεύθερα).

A pesar de la aparente claridad de la exposición no es tarea fácil determinar qué es lo que el autor del Anónimo entiende por *mandamientos de la naturaleza*, tanto más cuanto que no aporta un solo ejemplo concreto. Es ante todo indubitable que no puede tratarse de una ley de la naturaleza en el sentido específico del término, pues ¿cómo podría ser transgre-

dida? En consecuencia, el pensamiento del papiro tiene que referirse de algún modo a algo normativo, pero esta normatividad, a su vez tiene que estar determinada exclusivamente por la consideración del bienestar personal y la conservación de la existencia. Estas prescripciones, así piensa el Anónimo, llevan en sí mismas su sanción: su incumplimiento perjudica inevitablemente la salud y la vida, pues la simple causalidad de la naturaleza produce dichas consecuencias.

Pero antes de continuar el análisis del fragmento, deseo referirme a dos manifestaciones literarias emparentadas con él, una de la misma época de la Grecia Antigua y otra de la doctrina moderna del derecho natural.

En el conocido coloquio de Hipias de los *Memorables* de Jenofonte (IV, 4), las leyes no escritas son caracterizadas en la misma forma que en el fragmento del papiro, como los mandamientos de la naturaleza cuya transgresión origina consecuencias desfavorables fatales: el incesto produce una prole degenerada y la ingratitud al benefactor provoca el desamparo y la pérdida de la amistad (IV, 4, 20-24). Ninguna persona, explica Sócrates, puede escapar a las consecuencias de una transgresión a las leyes no escritas, a diferencia de lo que acontece si se violan las leyes dictadas por los hombres, pues sucede frecuentemente que el violador escape al castigo, porque no es descubierto o porque haga uso de la violencia. Salta a la vista la similitud de la descripción de estas leyes, cuyo castigo se impone automáticamente al transgresor, con la explicación contenida en el fragmento del papiro. La circunstancia de que en el coloquio de Hipias se mencione el origen divino de las leyes, no constituye una diferencia esencial: *deus sive natura!* Sin embargo, es probable que el autor del papiro no hubiese aceptado todos los ejemplos aducidos por Jenofonte como mandamientos de la naturaleza, así, el deber de venerar a los dioses o el de honrar a los padres; más aún, en el papiro hay una exclamación escéptica acerca del segundo de los mandamientos. Por otra parte, el punto de vista de la utilidad individual, que resalta en el papiro, es diferente del pensamiento ético fundamental que en forma clara aparece envuelto en Jenofonte con el ropaje de la legalidad natural.

Encuentro un paralelo entre el derecho natural, tal como fue concebido por el autor del fragmento del papiro, y varios

de los escritores de la llamada *Escuela fisiocrática*. En el libro, *Droit naturel*, Quesnay, fundador de la escuela, dice:

> Il faut donc bien se garder d'attribuer aux lois physiques les maux, qui son la juste et inévitable punition de la violation de l'ordre même des lois physiques, instituées pour opérer le bien.

La misma idea se halla en Le-Trosne (*L'ordre social*, París, 1777). Además, en un opúsculo que pertenece a la corriente fisiocrática, se lee:

> Les transgressions des lois naturelles sont les causes les plus étendues et les plus ordinaires des maux physiques, qui affligent les hommes.

Como ejemplos de semejantes violaciones a las leyes de la naturaleza, el autor del opúsculo menciona: si el hombre se daña a sí mismo, si destruye su salud, si disipa sus bienes o si arruina a su familia (*Bibliothéque de l'homme public*, Édition Condorcet, II, 7, p. 31).

Antes que los fisiócratas, Espinosa expuso un pensamiento semejante en su *Tratado político*; el filósofo holandés se refirió a la anfibología de la palabra *peccatum*, que significa, ya la violación de los mandamientos humanos o divinos, ya el pecado contra la naturaleza, si se consuman acciones que necesariamente producirán un daño, como los actos contrarios a la propia conservación. El estado mismo, que no está ligado por ninguna norma positiva, puede atentar contra la naturaleza; se dice entonces que incurre en pecado (*Tratado político*, IV, 4).

El conocido filósofo y comentarista francés, Destutt de Tracy, barón de Montesquieu, en sus *Eléments de l'ideologie*, declaró que la moral tiene, como misión principal, coordinar la ley natural de la satisfacción de las necesidades con la ley convencional que procura armonizar los intereses particulares de los hombres con los generales; pero agrega que esta segunda ley concuerda por sí misma con la primera, pues el hombre ingresa a la vida social para satisfacer sus intereses personales, y si renuncia a algo, lo hace con la esperanza de obtener un equivalente, una ventaja o un provecho. Veremos

más adelante que el papiro comparte este mismo punto de vista del *do ut des,* se aparta no obstante del pensamiento del autor del *Espíritu de las leyes* por cuanto éste pugna por la reconsideración de la ley natural y la convencional, en tanto el Anónimo defiende la validez exclusiva de la primera, sin que de sus palabras pueda desprenderse concesión alguna para los intereses de los ciudadanos y de la comunidad.

La diferencia apuntada permite concluir que el término *mandamientos de la naturaleza,* contenido en el fragmento del papiro, no puede entenderse como un consejo dirigido a los hombres para que observen las leyes causales y eviten el daño que produce su violación. Ésta parece ser, sin embargo, la opinión de Diels, a cuyo efecto se remite al ejemplo siguiente: la vida exige templanza, según las prescripciones de la naturaleza; así se observa en los animales; de ahí que la naturaleza castigue la incontinencia con la muerte. Pero si se aceptase esta interpretación, no podríamos explicar por qué el Anónimo contrapone los mandamientos de la naturaleza a las leyes estatales en forma tan categórica, máxime si consideramos que el derecho positivo no impide a los hombres practicar la templanza. Tampoco puede admitirse la conclusión de Diels de que la frase contenida en el papiro: *naturae convenienter vivere,* contenga el principio de la moral autónoma. Este derecho natural del fragmento no guarda relación con ningún sistema moral, pues no es sino la más crasa expresión del egoísmo, la persecución despiadada de nuestro interés personal, mismo que, por lo demás, nos gobierna inevitablemente. Max Stirner habló de una *asociación de egoístas,* sin coacción, sin estado y sin derecho; tal es también, en mi opinión, la doctrina que se deduce del fragmento del papiro.

Se podría objetar a lo que acabamos de decir que el fragmento no va tan lejos y que únicamente se constriñe a criticar la legislación y la moral de su época:

> Están en desventaja aquellos que esperan recibir un daño para defenderse, en lugar de atacar ellos mismos; los que hacen bien a sus padres, no obstante que éstos son malvados; los que otorgan juramento a su colitigante, sin exigirlo en su favor. Se observa que muchas de las acciones descritas son

contrarias a la naturaleza (πολέμια τῇ φύσει). Algunos creerán que las acciones prohibidas por la ley o por las costumbres producen poco dolor y, en cambio, gran alegría, pero normalmente se reciben más dolor y daño ahí donde se espera obtener lo contrario. Si, por lo menos, aquel que sigue los ejemplos propuestos pudiera recibir alguna ayuda de la ley y el que se aparta de ellos un daño, entonces *no sería un mal negocio* (οὐκ ἀνόητον) acatar la ley. Pero, por lo contrario, tal parece que las leyes no otorgan ayuda alguna a quien se atiene a *las prescripciones que derivan de ellas* (τὸ ἐκ νόμου δίκαιον), pues, por regla general, la acción se produce primero y determina que el agredido sufra las consecuencias, sin que la ley pueda impedir ni la acción ni el daño. Y si se lleva el negocio al jurado, el ofendido no disfruta de ninguna ventaja sobre el ofensor, sino que debe convencer al juez de que fue dañado injustamente, a fin de ganar el proceso. Pero esta posibilidad se otorga asimismo al demandado que niega la acción.

Si bien es cierto que las frases que anteceden contienen una crítica del jurado ateniense, me parece, no obstante, que la tendencia del fragmento va más allá de una simple proposición de reforma de las malas leyes; creo que el papiro es una declaración de guerra a las leyes como tales: aún lo tolerable de ellas, se dice claramente, es una cadena impuesta a la naturaleza. Y no sólo la ley estatal, sino que también la moral es atacada, porque ordena algunas acciones nobles que producen daño. Digamos de paso que a esta *nomos ágraphos* (ley no escrita) no conviene la característica general: *la ley es una convención, no una norma que surge de la naturaleza.*

Encuentro que el derecho natural del papiro posee una marcada inclinación revolucionaria, en lo que coincide plenamente con la doctrina de Calicles: los dos pensamientos predican el egoísmo individual y condenan la legislación democrática. Pero hay una diferencia fundamental: Calicles demanda una posición privilegiada para el superhombre, el papiro deja a cada persona perseguir su propia utilidad, sin introducir ninguna diferencia entre los hombres; en aquél, el fin es la dominación del estado, el papiro defiende la libertad ante el estado; allá tenemos que ver con una concepción aristocrática, aquí nos encontramos delante de una democracia manchesteriana. Además, en la segunda parte del fragmento,

transcrita en un párrafo anterior, [19] hace su aparición la idea de la igualdad de todos los hombres, pues, "por naturaleza, todos, helenos y bárbaros, hemos sido creados iguales en todos sentidos". No es posible manifestarse más claramente contrario al derecho del más fuerte.

§ 14. *Sócrates y el derecho natural*

En el diálogo *Gorgias* se encuentra un pasaje (489a y b) en el que Sócrates expresa su opinión sobre la antítesis *physis-nomos*. Creo que en ese pasaje Platón desarrolla las ideas de su maestro y en forma alguna las suyas propias. El párrafo es como sigue:

> En consecuencia, no sólo por ley es más feo cometer injusticia que recibirla, sino también por naturaleza; y es asimismo justo, por la misma causa, que se conserve la igualdad. Por consiguiente, tú no expresaste la verdad en lo anterior y me inculpaste injustamente al decir que ley y naturaleza son dos cosas contrarias, porque, al conocer yo esta oposición, obro de mala fe en las conversaciones y si alguien habla con arreglo a la naturaleza lo llevo a la ley, y si habla con arreglo a la ley lo llevo a la naturaleza.

El reproche que rechaza Sócrates fue elevado por Calicles al principiar su discurso. Por su parte, Aristóteles, según ya explicamos (ver párrafo 4), habla de él como un procedimiento usual de la sofística. Sócrates explica que el reproche es infundado, ante todo, porque no existe diferencia alguna entre lo justo por ley y lo justo por naturaleza; en consecuencia, dice, si en la democracia ateniense el *querer tener más* está prohibido, el mandamiento respectivo no sólo es derecho positivo, sino también natural, pero esta última expresión debe entenderse, exclusivamente, en el sentido calicliano de la mayor fuerza. Parece por lo menos dudoso que las palabras de Sócrates hubiesen tenido la intención de declarar derecho natural, derecho conforme a la razón, el principio de la igualdad absoluta. Está en cambio fuera de duda que la opinión

[19] Ver nota 17.

personal de Platón no era favorable a dicho principio. Es igualmente cierto que no existen pruebas de que Sócrates hubiese combatido la democracia, por lo menos en sus aspectos fundamentales, pues sus críticas las enderezó más bien en contra de su abuso, recomendando insistentemente su renovación moral.

El pensamiento socrático, que, por una parte, rechaza toda idea de derecho natural y, por otra, recalca la fuerza obligatoria del derecho positivo, puede deducirse, con bastante certeza, del coloquio de Hipias, recogido por Jenofonte (*Memorables*, IV, 4) y del diálogo platónico, *Critón*. Digamos, desde luego, que lo desaliñado del coloquio de Hipias no es un dato suficiente para dudar de la verosimilitud de la declaración del maestro de que lo legal y lo justo se identifican; desde este punto de vista, me parece inaceptable la tesis de Heinrich Meier (*Sócrates*, p. 410) de que la afirmación socrática es una simple paradoja.

El pensador que niegue la existencia del derecho natural tiene que llegar a la conclusión de que el derecho positivo es la única medida para valorar la conducta de los hombres, quedando naturalmente a salvo la posibilidad de una valoración moral de las acciones. Es un dato característico que Hipias, probablemente el creador de la teoría griega del derecho natural, dudara de la posible identificación de los términos νόμιμον y δίκαιον,[20] según se desprende del párrafo siguiente de los *Memorables* (IV, 4, 14):

> Pero Sócrates, ¿cómo atribuir valor a las leyes, o que sea preciso obedecerlas, si frecuentemente los mismos que las establecen pueden suprimirlas o modificarlas?

En el párrafo que antecede, la modificabilidad de las leyes se presenta como un argumento en contra de su validez intrínseca; este argumento, unido al que deriva de la diversidad de tiempos y lugares, aparecerá constantemente en la literatura posterior sobre el derecho natural. La respuesta que Jenofonte pone en labios de Sócrates es de tal manera trivial, que el mismo autor del coloquio hubo de darse cuenta; de ahí que no sea necesario extenderse sobre el tema. Es en cambio in-

[20] "Legal; justo."

dispensable analizar el giro que toma la conversación al afirmar Sócrates la existencia de *leyes no escritas*. ¿Abandonó el punto de vista del derecho positivo, produciéndose un acercamiento a la idea del derecho natural? Escuchemos las frases de los interlocutores:

> —¿Conoces, Hipias, algunas leyes no escritas? —Sí, contestó éste, las que valen de la misma manera en todos los pueblos. —¿Podrías decir que fueron los hombres quienes las establecieron? —¿Cómo sería posible si los hombres ni pudieron reunirse todos, ni hablan un mismo idioma? —¿Quién crees tú que estableció esas leyes? —Yo creo que fueron los dioses quienes dictaron esas leyes a los hombres, porque entre todos los hombres la primera ley es la de honrar a los dioses.

Pienso que Sócrates no incurre en contradicción alguna con su doctrina de la positividad del derecho: sin duda, la definición originaria, *las leyes son la determinación convencional de lo que deben hacer u omitir los hombres* (*Memorables*, IV, 4, 13), no conviene a las leyes no escritas, pero no debe pasarse por alto que estos mandamientos, de la misma manera que los humanos, son positivizados por los dioses. Sócrates adoptó la misma posición que asumiría más tarde Hugo Grocio: *el derecho divino* forma parte del *ius voluntarium*. No es sino después de esta conclusión, cuando el creador de la doctrina moderna del derecho natural habla de él. Por tanto, se puede afirmar que el reconocimiento que hizo Sócrates de la existencia de las leyes no escritas, no puede entenderse como un abandono de su concepción positivista del derecho.

Particularmente enérgica es la intervención de Sócrates en el diálogo platónico *Critón*, en favor de la validez incondicionada de las leyes. Este pequeño escrito, según es sabido, ha despertado en todos los tiempos la admiración de tirios y troyanos; pero su contenido no ha recibido toda la atención que merece, en especial la teoría del contrato que se encuentra ahí. En los últimos tiempos brilló con nuevas luces, gracias a los trabajos de Bourgeois y de Fouillée. Se trata de temas ignorados por la filología platónica, si bien el hecho es parcialmente explicable; se debe no obstante formular el reproche de que los estudios filológicos otorgan una preferen-

cia absoluta a las cuestiones literarias y gramaticales, olvidando el contenido objetivo del diálogo. Esta misma observación es aplicable a la edición del *Critón* hecha por el destacado filólogo Schanz.

Si se despoja al *Critón* de su ropaje poético, su pensamiento fundamental emerge como un esfuerzo para justificar la fuerza obligatoria del orden jurídico. En efecto, su tema principal es la pregunta siguiente: ¿cuál es la razón de que las leyes del estado y las sentencias dictadas por los tribunales demanden obediencia, aun en el supuesto de que contengan alguna injusticia? En el diálogo se intenta demostrar que el sometimiento de los ciudadanos a las leyes y a las sentencias del estado es un deber, tanto moral como jurídico.

Pero antes de exponer la argumentación desarrollada en el diálogo, deseo llamar la atención sobre el hecho de que en el *Critón* hay una exposición clara de uno de los principios esenciales del estado de derecho moderno, a saber, que en los actos de los órganos estatales se actualiza la voluntad del estado y, especialmente, que las sentencias de los tribunales deben considerarse decisiones del poder del estado. Sócrates arroja la pregunta al tapete de la discusión:

> Debemos decir: ¿*el estado ha actuado injustamente contra nosotros y sentenciado mal en el proceso* (ὅτι ἀδικεῖ γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν) (50c)? O más bien, hay un pacto entre las leyes, nosotros y tú, Sócrates, en virtud del cual, debes conformarte con *la sentencia que dicte el estado?* (ἡ πόλις δικάζῃ)?

No conozco ningún otro pasaje de la literatura griega en el que aparezca tan claramente expuesta la idea de la personalidad del estado y de que sus órganos expresan voluntad.

En el mismo diálogo se encuentra otra idea que ha cobrado gran fuerza en el pensamiento moderno; el estado es, pura y simplemente, el orden jurídico; νόμοι y πόλις[21] aparecen indisolublemente vinculados, más aún, están visiblemente identificados (50a, 50d); además, la ley y la patria, se dice en el diálogo, deben ser honrados conjuntamente (51a).

[21] "Leyes; estado."

Escuchemos ahora el fundamento del deber de obediencia de los ciudadanos.

Primeramente se expone un argumento ético: el deber de gratitud por los grandes beneficios que nos han traído las leyes del estado; detalladamente se explica que ellas son los progenitores, educadores y sustentadores de los niños y, en consecuencia, deben ser tratadas como padres carnales, y aun con mayor respeto y gratitud. La tentativa para eludir o violar las leyes no sólo es injusta, sino también perjudicial; y aun en el caso de que el estado cause daño a alguien, debe éste sufrirlo, sin rebelarse, ni intentar alguna represalia, ya que *no existe igualdad en derecho*[22] entre el ciudadano y las leyes del estado (50e), de la misma manera que no la hay entre el señor (δεσπότης) y el servidor. Tenemos que hacer notar que Sócrates no se mantiene firme en el curso del diálogo en esta idea de la supraordenación de la personalidad del estado, pues, en un párrafo posterior, expone con cierta amplitud la idea del contrato celebrado entre las leyes o el estado y los ciudadanos, doctrina que presupone la igualdad jurídica de las personas.

Llegamos ahora al argumento jurídico que constituye el fundamento principal del deber de obediencia a las leyes. En el diálogo se habla de una convención celebrada entre las leyes y Sócrates, en virtud de la cual, los hombres deben conformarse con las sentencias que dicte el estado (50c); en un párrafo posterior (51e) se precisa el argumento:

> Pero aquel de nosotros que se queda (que no emigra), sabiendo el modo como hacemos justicia (las leyes) y cómo administramos en las demás cosas de la ciudad, de él afirmamos que está conforme con lo que nosotros ordenamos debe hacerse.

En consecuencia, un contrato tácito es el fundamento del deber de obediencia. Previamente se explica en el diálogo, con la mayor claridad y precisión, que en Atenas existía una absoluta libertad de migración; por consiguiente, aquel a quien no satisficieran las leyes o la conducta del estado, podía emigrar y establecerse en cualquier punto de la tierra, sin encontrar obstáculo alguno, toda vez que podía llevar consigo su patri-

[22] οὐκ ἐξ ἴσου ἦ τὸ δίκαιον.

monio. Pero, se expresa en el diálogo, que si no hace uso de ese derecho, no obstante quedar inscrito en la lista de ciudadanos y conocer las leyes y la administración del estado, debe estimarse que aprueba unas y otra. Además, los ciudadanos inconformes disponen de otro procedimiento para demandar protección contra las malas leyes: convencer al estado de que existen principios mejores y más justos y de que deben modificarse las malas leyes. Pero si no se realiza este intento o si fracasa, el hombre debe obedecer incondicionalmente las leyes y cumplir las sentencias. Este deber deriva del contrato celebrado tácitamente. El sentenciado a beber la cicuta continúa explicando que entre las leyes, personificadas para los efectos del diálogo, y Sócrates, que rara vez salió de Atenas, existía esa convención: después de enumerar las acciones que prueban contundentemente la existencia del contrato, se afirma de manera expresa que no sólo de palabra, [23] sino también por los hechos (52d), Sócrates se obligó por contrato a obedecer las leyes.

Estamos en presencia de una peculiarísima teoría del contrato: no se trata de la difundida tesis del *contractus socialis* como explicación del origen del estado, de la que existen algunas huellas en la sofística; ni de la idea que se hizo valer algunas veces en la democracia ática de que la legislación es un contrato celebrado por los ciudadanos, cuya manifestación externa se da en las decisiones de la asamblea del pueblo. En el diálogo que venimos comentando se habla de un contrato que tiene lugar entre las leyes y los ciudadanos. La doctrina posee un cierto parecido con la llamada *teoría del reconocimiento de las leyes*, según la cual la fuerza obligatoria del orden jurídico depende de su reconocimiento por los obligados a cumplirlo, si bien el filósofo del derecho Bierling, su representante moderno, se niega a ver en el acto de reconocimiento de las leyes una relación contractual. Pero antes de concluir esta parte de nuestro estudio conviene referirse a dos pensamientos paralelos, expuestos por otros tantos sociólogos franceses. [24]

[23] En el significado de la *palabra* (λόγος) va incluido el concepto: prestar juramento el ciudadano.

[24] Consúltese mi ensayo: *Naturrecht und Soziologie* (*Derecho natural y sociología*).

Léon Bourgeois dice en su libro *La solidarité*, que se publicó hasta el año de 1896, que el hombre, desde su nacimiento, principia a recibir beneficios que le colocan en deuda con la sociedad (*l'homme naît débiteur de l'association humaine*). De ahí que no sólo desde el punto de vista moral, sino también jurídicamente, mediante una especie de quasi-contrato, esté obligado a respetar los mandamientos legales. Bourgeois menciona, como beneficios principales, la alimentación, la educación, el lenguaje, la cultura, esto es, las mismas materias que las *leyes*, personificadas en el diálogo platónico, señalan como sus prestaciones.

Más notable es el parecido con el pensamiento de Alfred Fouillée, expuesto en su libro *Sociologie de la moral* (p. 309):

> La circunstancia de que vivamos en sociedad, a la que no hemos creado, de que aceptemos los beneficios, cargas y condiciones, en ocasiones aflictivos y que aun llegan a aparecer inadecuados, constituye un quasi-contrato o, para expresarlo mejor, un contrato tácito, que liga al particular, por sentimiento y por razón, a la vida social, esto es, a la sociedad organizada en estado independiente.

Claramente se oye la voz de Platón en las frases siguientes del mismo autor (*La science sociale contemporaine*, p. 221):

> Es cierto que venimos al mundo y formamos parte de una sociedad independientemente de nuestra voluntad, pero aceptamos con plena conciencia *le fait accompli* y cuando llegamos a la mayoría de edad adherimos al contrato social, por nuestros propios actos, viviendo dentro del estado y de acuerdo con sus leyes.

No me propongo resolver si influyeron sobre Fouillée, que escribió un libro titulado *Sócrates*, las palabras platónicas del *Critón*; digamos, sin embargo, que el diálogo mismo no aparece citado en parte alguna de la obra del pensador francés.

Tampoco es éste el lugar apropiado para tomar partido en favor o en contra de las ideas expuestas por Bourgeois y Fouillée, en cuanto contienen doctrinas jurídicas. Nos parece asimismo innecesario insistir en la idea de que la figura del contrato tácito es una simple ficción. Otro problema es la

valoración moral de los pensamientos desarrollados en el *Critón*: el pequeño diálogo es uno de los más hermosos legados de la literatura antigua. Por otra parte, está fuera de duda que pertenece a las obras de juventud de Platón, dominadas aún por el pensamiento socrático de la validez de las leyes positivas del estado, característico en la vida y obra del maestro de Atenas. El diálogo, unido al coloquio con Hipias en los *Memorables* de Jenofonte, prueba que Sócrates, igual que Protágoras, fue un enemigo irreconciliable del derecho natural revolucionario de la era de la sofística.

§ 15. *Manifestaciones reflejas en Eurípides*

Los críticos y comentaristas han puesto de relieve en varias ocasiones la influencia del pensamiento de los sofistas en los dramas de Eurípides. Nestle, Dümmler y Hirzel han señalado los numerosos pasajes que se ocupan de los problemas del estado y del derecho; al leerlos, recordamos los fragmentos de Protágoras, Antifón y del Anónimo Jámblico, entre otros pensadores de aquellos lejanos tiempos; frecuentemente nos conducen esos pasajes de los dramas de Eurípides a la convicción de que existieron algunos escritos y modelos que no llegaron a nuestras manos. Sin embargo, no parece posible afirmar con Dümmler que las palabras puestas por el gran dramaturgo en labios de sus personajes sean simples reproducciones de algunos modelos que tuvo a la vista; semejante tesis implicaría la subestimación del sentido poético del escritor. Por otra parte, es conveniente prevenir contra la inclinación a deducir de las frases y discursos de los dramas las opiniones políticas y sociales de Eurípides. Lo único que puede aceptarse firmemente es que era un pensador racionalista y que su espíritu no giraba en torno de las antiguas tendencias conservadoras, pues, en términos generales, se mostró bien dispuesto hacia la democracia de su época, sin que esto quiera decir que se le pueda catalogar dentro de alguno de los grupos políticos que existían en Atenas.

En relación con los temas de este ensayo, tenemos que referirnos a los pasajes de sus obras en que se ocupa de los problemas de la igualdad, de la legalidad y de la teoría de la fuerza.

Al mismo tiempo, compararemos los puntos de vista y argumentos del poeta, siquiera sea brevemente, con las doctrinas que ya nos son conocidas de los sofistas, análisis que creemos no se ha efectuado hasta la fecha.

En primer término encontramos la controversia entre Eteocles y Yocasta en *Las fenicias*, y la discusión entre Teseo y el Heraldo de Tebas en el drama *Las suplicantes*. Ya hicimos saber que el discurso de Eteocles, quien pretende ser el gobernante único de Tebas, en lugar de compartir el gobierno con su hermano, según lo ordenaban las leyes, está emparentado con el pensamiento de Calicles y con los principios de la moral cesariana. Wilamowitz (*Platón*, I, p. 218) cree probable que Platón se hubiese apoyado en Eurípides al redactar el coloquio del *Gorgias*, pero si bien la voluntad de poder es la misma en los dos personajes, las argumentaciones son esencialmente distintas. Recordemos el discurso de Eteocles (v, 492):

> Madre, te digo categóricamente: estoy dispuesto a ir a los confines de la tierra, a las regiones profundas del éter desde las que se eleva el sol, a lo más hondo de los infiernos, si sé que puedo entrar en posesión de la más alta y divina dominación indivisa. Este bien, ¡oh madre!, no lo comparto con nadie, pues lo quiero para mí solo. Es cobardía ceder lo más y conformarse con lo menos. ¡A las armas! Aquí las teas incendiarias, desenvainad las espadas. La caballería al frente, los carros sueltos. Mío es el poder y no estoy dispuesto a ceder. En todo lo demás se puede ser justo, pero si es preciso romper el derecho para dominar, es honroso y bello hacerlo.

El tema de Eteocles es distinto del que defiende Calicles en su discurso del *Gorgias*: en el drama de Eurípides no se plantea la relación entre el dominador de nacimiento y la gran masa de los débiles, sino una querella en el interior de una familia dominadora. Por otra parte, la figura de Eteocles sirve a Eurípides para analizar el problema de la dominación desde un punto de vista psicológico-subjetivo: en efecto, el personaje del drama no pretende justificar su conducta en un principio cosmológico, como lo hará Yocasta inmediatamente después al acudir al principio jurídico de la igualdad. Además, el hermano perverso no menciona la idea del derecho natural, apar-

tándose también en este aspecto de Calicles; de ahí que no pueda remitirse al derecho del más fuerte, pretensión que tampoco está demostrado que le perteneciera, y que más bien se diga, en forma expresa, que la lucha decidirá quién es el más fuerte. Por tanto, creemos poder afirmar que si Platón recibió alguna influencia al delinear la figura de Calicles, lo que nos parece muy probable, debe haberla recogido en una fuente con mayor simpatía hacia el superhombre y no en Eurípides, que no muestra inclinación alguna por él; tal vez de Critias, el Jefe de los Treinta, quien, en algún poema que no llegó hasta nosotros o en uno de sus escritos jurídico-políticos, pudo haber analizado el principio aristocrático como base de los gobiernos, esforzándose por su conciliación con el dilema *physis-nomos*. En el discurso de Eteocles no se escucha el eco de esas ideas; por lo contrario, y esta manera de pensar es característica en Eurípides, las palabras de Yocasta tienen un marcado acento doctrinario; sus frases más importantes dicen:

> ¡Hijo querido! Rinde culto a la igualdad. Es hermoso y noble obrar así. Ella une al amigo con el amigo y al estado con el estado. La ley y el derecho descansan sobre la igualdad. Lo más y lo menos son en cambio enemigos y están en lucha perenne. La igualdad ha dado a los hombres las medidas y los pesos y les ha enseñado el arte de los números. La noche de párpados oscuros y la luz de Helios recorren un mismo camino eternamente y ninguna de ellas se siente vencida, ni envidia a la otra lo suyo. La noche y el día deben servir a los hombres, y a ti, ¿no te basta una parte igual de la herencia de tu padre? ¿Te atrae la dominación más allá de cualquier límite? ¿Qué clase de felicidad derrama?

Los versos posteriores se ocupan de la supremacía (*pleonexia*) desde el punto de vista de la felicidad personal, por lo que podemos dejarlos a un lado. Ante todo, Yocasta habla de la igualdad como fundamento de la vida social, pero inmediatamente después le atribuye un valor universal. [25] Las palabras de la madre de Eteocles poseen un parentesco indudable con la expresión usada por Platón en el párrafo 508a del *Gor-*

[25] La isonomia como φύσει δίκαιον ["algo justo por naturaleza"] se opone categóricamente a la teoría del derecho del más fuerte.

gias, pero no creemos que Eurípides hubiese tomado su inspiración en esa fuente, sino que más bien parece que el autor de *Las fenicias* hizo hablar a la sabiduría órfico-pitagórica. Las palabras del diálogo platónico mencionan expresamente a *los sabios* (οἱ σοφοί), y es sabido que el filósofo-poeta empleaba este término para caracterizar a los miembros de aquella escuela de la sabiduría. El párrafo del *Gorgias* dice:

> Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobierna la unión, la amistad, la moderación, la prudencia y la justicia, y por esta razón llaman a este conjunto cosmos (orden) y no *desorden* (ἀκοσμίαν) o desenfreno.

Creemos, no obstante el aparente parecido con el párrafo transcrito, que Eurípides desprendió sus ideas directamente de la filosofía órfico-pitagórica y nos fundamos en la importancia especial que atribuye al arte de los números, a los pesos y a las medidas. Fácilmente se descubre que Yocasta procura deducir la idea de igualdad de la armonía universal,[26] conclusión que en verdad no corresponde al pensamiento pitagórico, pues esta escuela tenía una marcada inclinación aristocrática en el campo de la política. Dümmler parece aceptar que Eurípides se inspiró en algún escrito de la era de la sofística que defendía la democracia.

El discurso de Teseo en favor de la democracia (*Las suplicantes*, 402) contiene también una alusión al cosmos, aunque un tanto cuanto oculta; ahí se dice que "el pueblo se gobierna sucesivamente de año en año al través del cambio de los funcionarios". En las restantes frases del diálogo entre Teseo y el Heraldo de Tebas se exponen diversos argumentos políticos y éticos. Tengo la impresión de que en *Las suplicantes*, más que las formas fundamentales de las constituciones, monarquía y democracia, como tales, se analizan y critican los excesos de la tiranía y de la demagogia. Por lo demás, la argumentación del discurso no es plenamente satisfactoria y está revestida de una sobriedad en el estilo bien lejana del brillo poético que fluye de los diálogos de *Las fenicias*. En las palabras de Teseo encontramos nuevamente la

[26] "La ley y el derecho se fundan en la igualdad."

identificación de los conceptos estado de derecho y democracia, en términos semejantes a los usados por Pericles en el *Discurso en loor a los muertos*, por Protágoras y por el Anónimo Jámblico. Se afirma asimismo que hay leyes escritas que excluyen la arbitrariedad de los tiranos, que el pobre tiene los mismos derechos que el rico y que si sufre una ofensa puede presentar su reclamación ante los jueces. La referencia al derecho igual para expresar las opiniones (*isegoría*) constituye el puente que conduce a la conclusión de que el pueblo posee el poder supremo:

> El llamado del heraldo del pueblo es muestra de la libertad:
> ¿Quién quiere impartir consejo justo a los ciudadanos?
> El que quiera lo manifieste y recibirá fama y honor;
> el que no quiera que calle.

La libertad de opinión que se menciona en las palabras del heraldo del pueblo ateniense no explica por sí sola la idea de que el poder decisorio supremo corresponda al pueblo. En todo caso, el punto de vista socrático-platónico está más cerca de las palabras pronunciadas por el Heraldo de Tebas, que no obtuvieron respuesta de Teseo:

> El campesino pobre, aunque sea diligente,
> no podrá dedicarse a la cosa pública,
> la atención de su campo y animales se lo impide.

Ya Protágoras había contestado la pregunta anterior en su conocido mito: no es la más alta sabiduría, sino la predisposición moral, idéntica en todos los hombres, lo que determina la intervención en la vida pública; argumento que sirvió al sofista para justificar la legitimidad de la democracia. Es también digno de mención el hecho de que Teseo reproche a los tiranos que supriman a los ciudadanos mejores por el temor que les inspiran y que actúen como Periandro, quien mandó segar las espigas más altas y hermosas para igualar el campo, según la conocida anécdota que reprodujo Aristóteles en la *Política* (III, 1284a). Por último, la alocución del Heraldo de Tebas trae a la memoria el pensamiento de Calicles:

> En verdad que es odiosa para los grandes hombres la contemplación de un ser insignificante elevado a los mismos ho-

nores y consideración que corresponden a los más nobles, merced al arte de la palabra.

¿Cuál es la posición de Eurípides delante de la antítesis *physis-nomos?* Hirzel afirma que el autor de *Las fenicias* era partidario decidido de las leyes escritas, diferenciándose así de Sófocles, quien festejó en su *Antígona* el triunfo de la ley no escrita. Según los versos de *Las suplicantes* (435 y siguientes), las leyes escritas son el baluarte más firme de la libertad y de la igualdad. También Hécaba (799 y siguientes) alaba al derecho positivo. Pero las opiniones de Eurípides sobre este tema no son uniformes: algunas frases contradicen la tesis de Hirzel, otras, por lo contrario, parecen ratificarla. Entre las primeras pueden citarse algunos fragmentos de otros tantos dramas que están perdidos: "Esto lo hace la naturaleza, que no conoce leyes escritas" (fragmento 920, según Nauck); "el hombre le da brillo, la naturaleza es igualdad" (fragmento 163, según Bastard); y especialmente en el drama *Ión*, que afortunadamente llegó hasta nosotros: "Lo que daña al esclavo es sólo el nombre, pues en todo lo demás es un mozo noble que en nada se distingue del hombre libre." En este aspecto, Eurípides es precursor de Alcidamas, retórico del siglo IV, de quien conservó Aristóteles (*Retórica*, I, 13, 1373b) las palabras siguientes: "La divinidad concedió a todos los hombres la libertad; la naturaleza no hace esclavo a nadie." En sentido opuesto existen algunas frases justificativas de la desigualdad; así, a ejemplo, Aiolo (fragmento 21) y particularmente Hécaba (302 y siguientes): "Los estados caen en desgracia tan pronto como los hombres mejores dejan de recibir honores más altos de los que se otorgan a los malos."

Lo cierto es que en los dramas de Eurípides hacen acto de presencia las diferentes opiniones sociales y políticas de su época.

§ 16. *Manifestaciones reflejas posteriores*

El diálogo de Cicerón *La república* revela que la versión platónica del pensamiento de Calicles sobre el derecho del más fuerte ejerció una influencia considerable en la Antigüe-

dad greco-romana; en el libro tercero de la obra ciceroniana, Carnéades reproduce los argumentos del sofista, mezclándolos con las ideas de Trasímaco. Pero tenemos que reservar para otro ensayo el análisis del diálogo [27] y la investigación de sus fuentes; sería además necesario efectuar un estudio semejante de *Las leyes*. Por otra parte, ninguno de los diálogos de Cicerón ha ejercido una influencia considerable en el desarrollo de la doctrina; los hombres del Renacimiento habían leído a Platón y se inspiraron directamente en sus libros.

[27] Las investigaciones de Hirzel, valiosas por muchos conceptos, no resuelven ninguno de los problemas suscitados por la incertidumbre que existe sobre las fuentes del diálogo ciceroniano.

IV. REPERCUSIONES POSTERIORES

§ 17. *Repercusiones de la doctrina de Calicles en la literatura de la Edad Moderna*

El primer pensador que sale a nuestro encuentro es Maquiavelo. En su libro *El príncipe* enseña los métodos que facilitan conquistar y conservar el poder. El ilustre florentino ejemplificó su pensamiento no sólo con los acontecimientos de su época, sino también con los datos de la historia antigua. El capítulo sexto se ocupa de Hierón de Siracusa:

> Se cuenta de él que tan virtuoso fue, aun en la vida privada, que no le faltó para reinar más que el reino.

Maquiavelo presenta así el tipo del dominador por nacimiento, el mismo personaje que describió Calicles como el león que rompe las cadenas que le sujetan:

> Llegará un hombre con la mente y la fuerza apropiadas y sacudirá y romperá las cadenas . . . y él, que era nuestro esclavo, se proclamará el dueño. Será la aurora del derecho del más fuerte.

En el capítulo octavo, *De los que llegan al principado por medio de la violencia*, se habla de otro tirano de Siracusa. En el capítulo dieciocho, Maquiavelo utiliza el ejemplo del *león*, pero lo completa con las cualidades de la *zorra*: el príncipe debe reunir las aptitudes de los dos animales, pues el león no escapa de las acechanzas de la serpiente, y la zorra no puede evadir el ataque del lobo. El famoso pasaje dice:

> No necesita un príncipe tener todas las buenas cualidades, pero conviene que lo parezca. Hasta me atreveré a decir que

teniéndolas y practicándolas constantemente, son perjudiciales, y pareciendo tenerlas, resultan útiles. Lo será, sin duda, el parecer piadoso, fiel, humano, religioso, íntegro y aun el serlo; pero con ánimo resuelto a ser lo contrario en caso necesario.

El antecedente de esta doctrina se encuentra en la exposición que hace el joven sofista Glaucón, cuyo pensamiento está emparentado con el de Calicles, en la *Politeia* de Platón.

A partir del siglo XVI, la doctrina del derecho natural se desarrolla bajo la influencia de la filosofía estoica, divulgada por Cicerón. Sólo en Thomas Hobbes y en Espinosa desempeña un papel importante la teoría del derecho del más fuerte. Pero en el pensador inglés, el derecho del más fuerte vale únicamente en el estado de naturaleza, pues al celebrarse el contrato social desaparece el mayor poder de cada persona; el estado, representado por el gobernante, se constituye en titular único del poder y a partir de ese momento dejan de existir los dominadores por naturaleza, subsistiendo únicamente los siervos del gran Leviatán. Por tanto, resulta equivocada la equiparación que frecuentemente se hace del pensamiento de Thomas Hobbes con las ideas de la sofística joven. La teoría del estado de Espinosa está más cerca de los sofistas que la del filósofo inglés; el pensador holandés usa los mismos ejemplos que encontramos en Calicles, el reino de los animales y la conducta de los estados en sus relaciones recíprocas: cuando Calicles expresa en el *Gorgias* (capítulo 39) que el derecho natural de los más fuertes se refleja, tanto en el reino animal, cuanto en la vida de los estados y demás comunidades humanas, parece que se está anticipando a la afirmación que hace Espinosa en el capítulo dieciséis del *Tratado teológico-político*, de que el pez grande se come al chico ejercitando un derecho natural supremo. Calicles pregunta en el diálogo platónico: ¿Con qué derecho condujeron sus ejércitos Jerjes contra la Hélade y su padre contra los escitas? Y contesta diciendo que actuaron de conformidad con la ley de la naturaleza. Espinosa emplea un lenguaje semejante en su *Tratado político* cuando dice que "los pueblos viven los unos frente a los otros en estado de naturaleza, por lo que van a la guerra en ejercicio del supremo derecho natural". Más aún, Espinosa, en oposición a Hobbes, aplica a las

relaciones estatales internas la teoría del derecho del más fuerte, al explicar que el gobernante posee el derecho a la dominación en tanto conserva la fuerza; de ahí que la revolución no constituya un delito, *si llega a triunfar*: a nadie está prohibido aspirar a la dominación, pero lo hace por su cuenta y riesgo.

Espinosa coincide también con Calicles en la idea de que la moderación y la justicia son *virtudes privadas*, que no constituyen un imperativo para el gobernante; pero Espinosa tiene buen cuidado de agregar que el gobernante que atenta contra la vida o la propiedad de sus súbditos, o se hace odioso, o propicia la burla, y obra imprudentemente, pues en todos esos casos pone en peligro su dignidad y su dominación; dichos actos no son ni legítimos, ni honestos y constituyen *pecados* (*peccata*). Pero a pesar de estas primeras coincidencias, existen hondas discrepancias: el autor del *Tratado teológico-político* no sostiene que el más capaz deba gobernar, ni profesa admiración por las grandes individualidades, ni habla de los gobernantes por naturaleza; sus libros son fundamentalmente descriptivos. Calicles, al igual que Nietzsche, según veremos posteriormente a propósito del pensador alemán, pretende establecer un principio normativo: no son los muchos débiles quienes merecen mandar, sino los nobles, valientes y capaces. Espinosa se mantiene en actitud realista, postura que hace de él una figura especial en la historia de la filosofía del estado, si bien su concepción general del mundo y de la vida muestra algunos rasgos idealistas.

La época posterior a Hobbes y Espinosa postuló diversos principios fundados en la razón humana y en la idea del contrato social, como elementos utilizables en la reforma del derecho y del estado; sólo ocasionalmente se encuentran algunas referencias a la idea de una ley natural justificativa del derecho del más fuerte. Así, a ejemplo, un tratadista que pertenece a la escuela fisiocrática escribió que "aquel que dijo que el derecho natural del hombre es el derecho que le aseguran su fuerza y su razón, dijo la verdad"; y en un párrafo posterior, el mismo tratadista agregó que "la idea expuesta no es más que el sistema del sofista Trasímaco, contenido en el diálogo platónico y renovado por Hobbes algunos siglos después". La voz que escuchamos quedó aislada, pero revela

que el pensamiento de la sofística joven, transmitido por Platón, y en particular la teoría del derecho del más fuerte, continuó ejerciendo una influencia importante en los años anteriores a la Revolución Francesa. En el ilustre maestro del derecho natural, Pufendorf (*Jus naturae —Derecho natural—* t. I, 6, 12), hay una referencia bastante clara al pensamiento calicliano: "*Quod quidam nimis crude protulerunt, jus esse id, quod validiori placuit*, etcetera." ("Lo *que algunos manifiestan demasiado crudamente diciendo que el derecho es lo que agrada al más fuerte*, etcétera.")

La teoría del derecho del más fuerte no vuelve a ser objeto de una elaboración sistemática sino hasta la aparición del libro *Restauration der Staatswissenschaften —Restauración de las ciencias del estado—*, de Karl Ludwig von Haller, pensador que se mantuvo siempre en oposición al derecho natural. En ese libro, el pensamiento de Calicles aparece envuelto por una concepción teológica (t. I, p. 353):

> Hay una ley natural general que consiste en que el más fuerte domine; no hay en ella nada contrario a la justicia o a la razón. Es el orden eterno creado por Dios. Dentro de él, no es el hombre quien gobierna sobre los demás, sino la fuerza que le ha sido concedida. Si consideramos serenamente el problema a la luz de la filosofía, encontramos que Dios gobierna siempre, como creador o regulador de la fuerza repartida por él entre los hombres. Es el orden eterno de Dios que el fuerte reine, que tiene que reinar y que reinará eternamente.

El párrafo transcrito enseña que K. L. von Haller no es heredero directo del pensamiento de Calicles. Max Stirner y Thomas Carlyle, según veremos en los renglones siguientes, apenas si guardan alguna relación con la doctrina calicliana. Creemos, a reserva de justificarlo más adelante, que Friedrich Nietzsche es el escritor que en nuestra época dio nueva vida a la idea del derecho del más fuerte.

Algunas frases de Max Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum —El único y su propiedad—*, 1845) parecen un eco del pensamiento calicliano:

> Yo quiero ser y poseer todo lo que puedo ser y poseer. No deseo desperdiciar ninguna oportunidad de triunfar. Eludo las

leyes de mi país, en espera de adquirir la fuerza necesaria para destruirlas. Estoy destinado a todo lo que alcanza mi fuerza. Si poseo la fuerza, estoy autorizado para usarla. El que puede apoderarse y conservar un bien, es dueño de él, hasta que venga otro y lo despoje. Tengo que poseer lo que necesito y quiero proporcionármelo. Yo uso del mundo y de los hombres. Mi relación con el mundo consiste, precisamente, en que hago uso de él y lo aprovecho. No es *el hombre* la medida de todas las cosas, sino yo (pp. 82, 96, 218, 248, 340 y 396).

El pensamiento del sofista griego, no obstante el eco aparente, es algo distinto, pues nunca sostuvo el interlocutor de Sócrates, como lo hace Stirner, que cada hombre sea el único, incomparable con los demás y, por tanto, dotado de un valor insustituible. Calicles, además, desprecia a la masa de los muchos débiles y reclama un derecho privilegiado para los dominadores por naturaleza, para *los auténticos únicos*, según el lenguaje de Max Stirner. Tal es la primera diferencia esencial entre los dos pensadores. La segunda consiste en que Stirner pretende la supresión del estado, en tanto Calicles pugna por una estructuración aristocrática; consecuentemente, el filósofo helénico nada tiene que ver con el anarquismo.

La teoría del héroe y del homenaje que se le debe, salida de la pluma de Thomas Carlyle, toma como punto de partida el hecho de la desigualdad de los hombres y hace resaltar la circunstancia de que en la historia de la humanidad el progreso tiene como causa la acción de las personalidades fuertes. El pensador inglés contempla cinco tipos de héroes: el profeta, el sacerdote, el poeta, el escritor y el dominador. Y señala como derecho fundamental: "*the right of the ignorant man to be guided by the wiser*" (*Cartismo*, 1839, p. 141). Carlyle insiste en que la fuerza y el éxito permiten concluir que había un derecho preexistente: "*Mights which do in the long-run and forewer will in this Universe in the long-rum, man rights*" (*Past and present*, p. 164). Por tanto, la fuerza que se impone es un valor ético, un elemento del orden universal divino. Pero en los ejemplos que usa el escritor inglés no siempre aparece su valor ético, como en el caso del dictador paraguayo, Dr. Francia (*Ensayos históricos*, t. II). Tal es el punto en que Carlyle se aproxima a Calicles, mismo que le ha valido el reproche de predicar "*the gospel of the force*" (Fronde: *Das*

Leben Carlyle –La vida de Carlyle–, t. II, p. 7). Sin embargo, *el evangelio de la fuerza* de Carlyle posee un cierto sentido idealista, un matiz metafísico, determinado, según todas las probabilidades, por la influencia de la filosofía alemana; en sus *Escritos político-sociales* (t. I, p. 35 de la versión alemana de Henzel) se lee:

> Es un dato consolador que la terrible oposición de antaño se convierta en unidad, que el poder se una cada vez más al deber ser y la fuerza al derecho, creándose así una especie de estrella polar que ilumina las negras nubes de la tormentosa historia universal.

No se puede desconocer el parentesco de esta idea con el pensamiento de Karl Ludwig von Haller, si bien las frases del patricio suizo poseen una gran sobriedad, que contrasta con el fuego que brilla en las palabras del gran escritor inglés.

§18. *Calicles y Nietzsche*

El parecido entre las palabras que pronuncia Calicles en el *Gorgias* y algunas de las tesis principales de Friedrich Nietzsche es de tal manera notable, que resulta imposible que pase desapercibido. De la riquísima literatura que se ocupa del célebre pensador alemán, deseo mencionar únicamente las observaciones de Raoul Richter y de Alfred Fouillée. En sus *Discursos sobre F. Nietzsche* (segunda edición, 1909, p. 345), el primero de los escritores citados dice que: "leyendo las páginas de Nietzsche nos asombra encontrar en Calicles las mismas opiniones"; y Fouillée llama asimismo la atención (*Nietzsche et l'immoralisme*, 1902) sobre la gran semejanza de las doctrinas; sostiene además el escritor francés que en el filósofo alemán se dio una combinación de las ideas de Darwin y Calicles. Pero nos falta una comparación sistemática; sólo un estudio cuidadoso de los textos permitirá determinar la riqueza de las semejanzas y los puntos en que se apartan las doctrinas. Era de esperar que Oehler (*Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker –Friedrich Nietzsche y los presocráticos–*, 1904) hubiese llevado a cabo ese estudio, pero infortunadamente no se ocupó del tema; y lo que es aún

más grave, Oehler niega la influencia de Calicles, porque —dice— el autor de *Así hablaba Zaratustra* en ninguno de sus libros menciona al sofista griego:

> ¿Cuál puede ser la causa de que hubiese callado el nombre de Calicles, siendo que habla con entusiasmo de los sofistas y declara que, en cierto sentido, son sus precursores? Más aún, según las palabras del propio Nietzsche, no es a Calicles, sino a Protágoras, a quien corresponde el honor de haber alcanzado en la historia la verdad.

Ciertamente, Nietzsche declara en un pasaje de sus obras que nuestro pensamiento está determinado, en buena medida, por las ideas del célebre sofista que dio su nombre al diálogo platónico, pero ese pasaje se refiere a la teoría del conocimiento de Protágoras, a la frase *el hombre es la medida de toda las cosas*. Oehler comete un error al extender esta frase a las cuestiones morales: el pensamiento ético de Protágoras se desliza por los carriles de la *virtud republicana*, sin que en él aparezca huella alguna de una moral de los dominadores. Protágoras, según se deduce de lo expuesto en un párrafo anterior, era partidario de la democracia de su tiempo.

Si consideramos las numerosas frases de los libros de Nietzsche que coinciden literalmente con las palabras pronunciadas por Calicles en el diálogo platónico, no podemos menos que aceptar su influencia sobre el pensador alemán, sin que sea un obstáculo el hecho cierto de que nunca se menciona su nombre. Claro está que puede tratarse de una influencia en cierta forma inconsciente, pues las inspiraciones que recibió el joven filólogo al través de la lectura de Platón quedaron sin duda grabadas en su conciencia, por lo menos en la medida en que se relacionaban con el mundo filosófico que principiaba a desarrollarse en su mente. El reconocimiento de esta influencia no implica el desconocimiento de la originalidad creadora de Nietzsche, pues, por grande que sea la semejanza de su pensamiento con la doctrina de Calicles, y generalmente va más allá de lo que se cree, a cada paso se descubren los puntos en que se apartan los caminos. Por ahora me propongo poner de manifiesto las más notables coincidencias, que estimo son las siguientes:

1. La aceptación de una ley natural que sirve de base al derecho del más fuerte y que se manifiesta en el mundo de los animales y en las guerras entre los pueblos.

2. La declaración de que la ley natural se viola en las comunidades humanas, situación que, sin embargo, no podrá ser permanente.

3. La creencia en la formación de un concepto moral falso, la moral de los esclavos, determinado por la influencia de los muchos débiles.

4. La afirmación de la necesidad de que se reconozcan derechos privilegiados en favor de los más fuertes, en oposición a la igualdad artificial que reina en las sociedades.

5. La exaltación del tirano.

6. El desconocimiento del concepto corriente de virtud, en especial de la moderación y de la justicia.

7. La preferencia de las decisiones de la voluntad sobre el intelecto y el poco aprecio por la ciencia.

8. El desprecio por la democracia y por el humanismo.

Resulta innecesario citar exhaustivamente los numerosos pasajes de las obras de Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la moral* y *La voluntad de poder*, que se relacionan con las cuestiones señaladas, por lo que me limito a transcribir los que ofrecen un parecido más notable con las expresiones de Calicles. En primer término, el cuadro del león domesticado, que rompe sus cadenas, citado por los dos pensadores:

> Tienen que venir leones sonrientes. "La civilización es amansamiento de los animales, debilitamiento de los mejores, de los que aman la victoria y el botín, de los dolicocéfalos rubios . . . Pero la bestia rubia magnífica no ha sido domesticada."

Sólo los valientes se atreven a oponerse a la moral de su tiempo. Sócrates lo expresa en el *Gorgias* (capítulo 47) en los términos siguientes:

> Te lanzas a la discusión, Calicles, con una valiente libertad de expresión, pues manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no se atreven a decir.

Comparemos las palabras de Nietzsche en la *Voluntad de poder*:

> Los sofistas fueron pensadores realistas, que tuvieron el valor, que corresponde a todo espíritu fuerte, de reconocer la inmoralidad.

El autor de la *Genealogía de la moral* insiste repetidamente en la tesis de que la moral de su época es producto del instinto del rebaño, por lo que sirve a los muchos débiles para defenderse de los fuertes:

> En su origen, la comuna es la organización de los débiles; para defenderse de las fuerzas naturales o de los pocos fuertes, se unen entre sí.

La misma idea fue expresada por Calicles en las conocidas frases del *Gorgias* (capítulo 38):

> En cambio, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. Por consiguiente, las establecen mirando por sí mismos y por su propia utilidad, y disponen las alabanzas y determinan los vituperios. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que ellos, a fin de que esto no suceda, dicen que querer adquirir más es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia, pues se sienten satisfechos, según creo, de tener igual que los demás, siendo inferiores.

Nietzsche, a su vez, escribió:

> Ocurre que la mayoría de los débiles llama bueno a todo lo que le es favorable y malo a lo que le daña, en especial todo lo que eleva al individuo sobre el rebaño.

De ahí que exija una inversión de los valores de su siglo: en lugar de *la moral de los esclavos, la moral de los dominadores* y con ella el restablecimiento de las jerarquías. Pero la referencia a *la moral de los esclavos* se encuentra también en Calicles (*Gorgias*, 483b):

> Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un hombre, sino de algún esclavo.

La supremacía (*pleonexia*) del más fuerte, exigida por el sofista, coincide plenamente con la frase de Nietzsche: "la voluntad de poder es la voluntad de querer-tener-más".

En el tantas veces citado discurso del *Gorgias* (capítulo 46), Calicles postula como programa la satisfacción de los deseos de los más fuertes y señala como el más alto ideal la conquista de una dominación absoluta. Resulta interesante comparar las afirmaciones siguientes de Nietzsche:

> El grande hombre lo es en verdad gracias al libre desenvolvimiento de sus deseos. "¿Cuáles son en el mundo las tres mejores cosas que más se ha vituperado?: la voluptuosidad, la codicia de mando y el egoísmo. La voluptuosidad, el jardín de la felicidad de la tierra, la naturaleza del león, la fortaleza del corazón, etcétera." Se malinterpreta al animal y al hombre de presa, como César Borgia, cuando se busca en una enfermedad la explicación de esta bestia, la más sana de todas.

Calicles sostuvo que la incapacidad de los muchos débiles para dar satisfacción a sus deseos, es lo que los conduce a declarar que es fea la falta de frenos; por ello alaban la moderación y la justicia (*Gorgias*, 492c).

> ¿Qué es lo bueno? —pregunta Zaratustra, y contesta—: Ser valiente es lo bueno.
>
> Vivir es apoderamiento, violación, sometimiento de los extraños y de los débiles, subyugación, despojo. He ahí el libro verdadero de la naturaleza. El hombre libre es guerrero por esencia. Muerte al débil (*Más allá del bien y del mal*).

La comparación entre los dos pensadores puede continuar: si Nietzsche une constantemente los calificativos *bueno* y *tonto*, Calicles le dice a Sócrates (*Gorgias*, 491e), después de que éste ponderó el valor de la moderación y el dominio sobre sí mismo: "¡Qué bondadoso eres! ¡Al hombre simple le llamas moderado!" Repetidamente afirma Calicles que no sólo el saber y el intelecto, sino también la fuerza de la acción y la voluntad son decisivas para la pretensión de dominación (*Gorgias*, capítulo 45a):

> Hablo de los más poderosos, de los que están en aptitud de ejecutar lo que han meditado y no se desaniman por debilidad de espíritu.

Los caracteres opuestos de los personajes de un drama de

Eurípides sirven a Calicles para ilustrar la oposición entre el hombre afable y contemplativo y el de acción, punto de vista que concuerda con el espíritu del pensamiento de Nietzsche, para quien el valor del hombre de ciencia es muy pobre: el culto de la ciencia disminuye las energías del dominador; de ahí que sea patrimonio de la era democrática en que vivimos. El filósofo alemán vacía todo su mal humor sobre nuestra forma política de vida: ella hace a un lado los conceptos de dominador y siervo, y opone resistencia a toda pretensión singular y a todo privilegio, esto es, se opone a todas las formas del verdadero derecho (*Más allá del bien y del mal*, núm. 202). Nietzsche predica también la vuelta a la naturaleza, pero en sentido opuesto a como la imaginaba Rousseau: el ginebrino, explica el autor de *Así hablaba Zaratustra*, partió del falso supuesto de la igualdad de todos los hombres, pero la igualdad de los derechos es la más grave de todas las injusticias. Calicles pensaba en forma parecida cuando dijo que según la naturaleza es justo que el fuerte reciba más que el débil y el poderoso más que el que no lo es; el sofista griego creía también que el orden democrático de su época era contrario a la naturaleza, ya que implicaba una inversión de todos los valores.

En un punto, sin embargo, hay una diferencia entre los pensadores: la idea de la educación del superhombre es ajena a Calicles. Nietzsche, por lo contrario, dio a su doctrina una base científica y señaló una finalidad concreta a la educación del superhombre, con apoyo en las teorías de Darwin. En el filósofo alemán, la educación del superhombre se convirtió en una religión, elegantemente expuesta en la poesía de Zaratustra. Calicles posee también un hálito poético y cita con amor a los poetas de su tiempo, más aún, él mismo era un poeta, si se acepta mi tesis de que la figura del sofista oculta el nombre de Critias; pero se siente griego en todo momento: la idea de la humanidad y de su desenvolvimiento futuro le es asimismo ajena. Nietzsche no pudo negar su ascendencia germánica, es cosmopolita y metafísico, como lo fueron todos los grandes pensadores alemanes; su mismo inmoralismo revolucionario descansa, en última instancia, en una idea ética. [1]

[1] Los apéndices que se mencionan en este ensayo, se agregan según la edición que apareció de ellos en Franz Deuticke.

APÉNDICES

I. CALICLES. PERSONIFICACIÓN DE CRITIAS

SI BIEN LA pregunta relativa a la verdadera personalidad de Calicles posee un interés secundario delante de la consideración objetiva de su pensamiento, tal como lo presenta Platón en el *Gorgias*, no carece sin embargo de importancia la determinación de la identidad del sofista. Al emprender este estudio, nos damos cuenta de que no existe una respuesta satisfactoria en ninguno de los críticos que se han ocupado del problema. En la literatura filológica se encuentran las opiniones siguientes:

1. Calicles es una personalidad histórica auténtica.
2. Es una invención platónica.
3. El nombre es una invención del autor del diálogo, pero Platón quiso referirse a un personaje real, tal vez Alcibíades, o a Calicles, uno de los treinta tiranos.

La primera hipótesis es insostenible, pues no obstante que las fuentes para la historia de Atenas son abundantes en la era de la sofística, en ninguna de ellas se descubre referencia alguna a un sofista, orador o estadista, de nombre Calicles. Es cierto que Aristóteles, en los *Elencos sofísticos* (véase párrafo 4), menciona expresamente a Calicles como sostenedor de la antítesis *naturaleza-normatividad* y que Aulo Gelio (*Noches áticas*, libro x, capítulo xxii) lo señala como enemigo de la filosofía:

> Nam etsi Callicles, quem Plato dicere haec facit, verae philosophiae ignarus inhonesta indignaque in philosophos confert et caetera. [1]

Pero estas citas se refieren, exclusivamente, a la exposición contenida en el *Gorgias*, por lo que no constituyen prueba alguna de la existencia histórica de Calicles. Conviene sin embargo lla-

[1] Pues aunque Calicles, a quien Platón hace decir estas cosas, ignorando la verdadera filosofía, lanza palabras innobles e indignas contra los filósofos, etcétera.

mar la atención sobre el hecho de que Platón menciona expresamente la patria (*Acharnae*) y los nombres de tres personajes, Andrón, hijo de Androtión, Tisandro y Nausícides, a quienes presenta como amigos de Calicles. Los tres personajes citados tuvieron existencia real (consúltese Wilamowitz: *Platón*, t. I, p. 208). Además, el nombre de Demos, hijo de Pirilampos e hijastro de la madre de Platón por su primer matrimonio, señalado como el enamorado de Critias, está también tomado de la realidad. Me parece, no obstante, que no son correctas las conclusiones de Wilamowitz (obra y pasaje citados) respecto de la existencia real de un personaje llamado Calicles y de que la tesis de que fue una invención platónica carece de justificación. No debemos olvidar que Platón era no sólo filósofo, sino también poeta, así como también que en numerosos poemas dramáticos —y los diálogos platónicos pertenecen en ciertos aspectos a este género literario— se combinan los personajes históricos con figuras puramente imaginativas, esto es, los escritores inventan personajes y los hacen dialogar y convivir con individualidades históricas.

Tampoco puede aceptarse la tesis de que la figura de Calicles es un producto de la fantasía platónica, pues las doctrinas que el filósofo-poeta coloca en labios del sofista fueron recogidas y expuestas por otros escritores, según explicamos en un párrafo anterior; así, Eurípides en *Las fenicias* y el Anónimo Jámblico en sus fragmentos. Por otra parte, el hombre Calicles, según el dibujo que hace Platón de él, posee algunos rasgos característicos que permiten determinar con bastante probabilidad el modelo que sirvió de base para su creación. Infortunadamente, los intentos que se han emprendido en esta dirección deben considerarse fracasados.

Bergk, cuya tesis ha sido aprobada por varios pensadores, entre ellos Heinrich Meier, afirma que detrás de la figura de Calicles está Caricles, uno de los Treinta tiranos, y ofrece como argumento principal el parecido de los nombres. Acertadamente rechazó Theodor Gomperz (*Griechische Denker —Pensadores griegos—*, t. I, p. 462) esta hipótesis. Wilamowitz pregunta también con razón: "¿En qué obra efectuó esos cambios de letras o sílabas algún pensador de la antigua Grecia?" (*Platón*, t. I, pp. 208 y siguientes). A lo anterior debe añadirse la circunstancia, de la que nadie, que yo sepa, se ha ocupado, de que muchos de los caracteres que aparecen en la figura de Calicles en manera alguna convienen a Caricles: éste no tuvo relaciones de ninguna especie con Sócrates y ningún escritor griego habla de sus actividades literarias, ni siquiera de alguna intervención retórica. En cambio, Só-

crates califica a Calicles en el *Gorgias* (capítulo 42) como uno de los hombres más cultos de su época; el discurso del sofista, según ya explicamos, posee un indudable hálito poético y en él se citan con amor los versos de los poetas, particularmente Píndaro. En contra de lo que venimos diciendo no puede considerarse decisiva la objeción de que también Canicles era partidario de la teoría del más fuerte y de que poseía la naturaleza del césar.

La misma observación debe elevarse en contra del intento de Apelt de considerar que detrás de la figura misteriosa de Calicles se oculta Alcibíades (*Gorgias*, p. 161). Sin duda, Alcibíades poseía la naturaleza del dominador en grado supremo y es asimismo cierto qué cultivaba con Sócrates la estrecha amistad a que se hace referencia en el diálogo platónico. Pero no se tiene noticia alguna de que poseyera afición y aptitudes para la literatura; y sus dotes oratorias eran muy reducidas. A lo anterior hay que agregar que en la discusión del *Gorgias* (482a y 519e) estuvo presente Alcibíades, circunstancia que hace imposible la identificación de los personajes. Además, Alcibíades es descrito en el diálogo como un joven, en tanto Calicles aparece como hombre maduro, en el principio de una carrera política. En relación con estos dos personajes, conviene recordar que Sócrates (*Gorgias*) hace notar que les amenaza el peligro de perder sus respectivas posiciones mediante una decisión del pueblo de Atenas, si por su culpa llegara a ocurrir una desgracia a la polis. En contra de la asimilación de las dos figuras debe finalmente mencionarse el hecho de que en tanto Calicles era un decidido defensor del pensamiento oligárquico y sentía un profundo desprecio por la masa de los débiles, Alcibíades pretendía apoyarse en el pueblo para la realización de sus ambiciosos planes (Plutarco: *Alcibíades*, capítulo 34).

En vista de lo expuesto, no me queda la menor duda de que Calicles es la personificación de Critias, tío de Platón, inspirado escritor y dirigente del partido oligárquico de Atenas, así como también que la teoría del superhombre está tomada de sus escritos. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, Christian Cron (*Beiträge zur Erläuterung von Platons Gorgias —Aportaciones al entendimiento del Gorgias de Platón—*, 1870) es el único escritor que ha formulado la hipótesis *Calicles igual a Critias*, pero los argumentos en que la apoya no son convincentes. Cron no cita los escritos de Critias, ni investiga si se ocupaban de los problemas del estado y del derecho y si las ideas contenidas en ellos pudieron ser utilizadas y valoradas por Platón en el *Gorgias*, envueltas en el lenguaje poético que usaba el filósofo. Tampoco

se dio cuenta de la existencia en *Las leyes* de un pasaje (x, 889 y ss.) que en mi concepto demuestra la identidad de Calicles y Critias, según podrá verse en los renglones siguientes de este apéndice.

Pero antes de traer a la vista los argumentos fundamentales en favor de la hipótesis *Calicles igual a Critias*, me ocuparé de algunos indicios que la apoyan fuertemente: en el diálogo *Gorgias*, Calicles es presentado como huésped del famoso sofista y se sabe, con absoluta certeza, que Critias fue alumno del filósofo leontino. El Jefe de los Treinta tiranos también fue discípulo de Sócrates en su juventud, pero se apartó del maestro cuando principió a dejarse dominar por su ambición política, según se deduce del relato de Jenofonte. Esta relación, maestro-alumno, fue uno de los reproches principales que se hicieron a Sócrates en el conocido panfleto de Polícrates, repetido algunos años después en el discurso de Esquines contra Timareo (párrafo 173). Estos rasgos de Critias se parecen extraordinariamente a la descripción que hace Platón de Calicles: el filósofo-poeta insiste varias veces en las relaciones de amistad entre el sofista y Sócrates. Calicles mismo afirma en el diálogo que la enseñanza filosófica es útil, pero sólo en los años mozos, en tanto la dedicación permanente a la filosofía, por lo contrario, es perjudicial y poco varonil, pues aparta al hombre de su verdadera misión, que consiste en desempeñar un papel preponderante en la vida pública, en la asamblea del pueblo y en los tribunales. Además, Calicles exhorta amistosamente a Sócrates a fin de que abandone el juego dialéctico que se empeña en predicar y que le apartan de la vida, palabras que recuerdan que Critias, ya en el poder, prohibió a su antiguo maestro que continuara impartiendo su enseñanza.

De los escritos de Jenofonte (*Memorables*, I, 2, 37) se desprende otro indicio digno de meditación: Critias hace a Sócrates el mismo reproche que Calicles (*Gorgias*, 490e), a saber, que siempre toma sus ejemplos de los trabajadores manuales, zapateros, carpinteros y herreros, así como de los médicos. El mismo Jenofonte informa (*Memorables*, I, 2, 29) de la pasión de Critias por Eutidemo, lo que coincide con el hecho de que en el *Gorgias* el amante de Calicles lleva el nombre de Demos. Es asimismo importante el parecido entre la anécdota que relata Jenofonte sobre los pastores que no cuidaban debidamente de los toros y el párrafo del *Gorgias* (516a) en el que Pericles es acusado de haber corrompido a los atenienses, en tanto el autor de los *Memorables* hace la misma imputación a los Treinta tiranos. Llama también la atención la doble circunstancia de que Calicles cite frecuentemente el drama *Antíope* de Eurípides, para explicar su concepción de

la vida y de que Critias, según es sabido, cultivara una amistad estrecha con el poeta, más aún, que le entregara sus propias composiciones poéticas, a fin de hacer posible su representación.

Pero el elemento que permite comprobar definitivamente la exactitud de la hipótesis *Calicles igual a Critias*, deriva de los caracteres de la personalidad del estadista y de su producción literaria.

Los datos históricos que poseemos sobre la vida de Critias corresponden a los caracteres de la personalidad de Calicles: aversión por la democracia, ambición personal desmedida, extraordinario talento, valor temerario. Todos estos rasgos aparecen en el discurso que pronuncia Calicles en el *Gorgias* y en la vida real de Critias. La vida de este hombre público ha sido estudiada muchas veces (la mejor descripción se encuentra en Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums —Historia de la Antigüedad—*, t. v, pp. 747 y siguientes), por lo que no es necesario detenernos en los detalles. Pero si quisiera decir que al leer en *Las historias* de Jenofonte (II, 3, 13 y ss.) el relato de la pugna entre los dos Jefes de los Treinta, Critias y Teramenes, viene a la mente la *Época del terror* de la Revolución Francesa, en especial, el drama *Danton-Robespierre*. Detengámonos unos instantes en los discursos que Jenofonte coloca en labios de los dos tiranos, pues no obstante que se trata de dos piezas oratorias fingidas, ofrecen una idea bastante aproximada del pensamiento de aquellos dos personajes; por lo demás, Jenofonte aprendió esa forma fingida de exponer las ideas ajenas en Tucídides, su gran precursor en la descripción de la historia. Jenofonte enfrenta a los dos jefes, Teramenes, hombre moderado y pusilánime y Critias, naturaleza de tirano sin frenos. Cuando el primero reprocha a su interlocutor haber ordenado numerosas ejecuciones, contesta Critias, con la mayor sequedad:

> En todos los pueblos, siempre que intentan reformas constitucionales, se ordenan esas ejecuciones. En el momento presente, en que hemos pasado de la democracia a la oligarquía, son indispensables, pues tenemos que reconocer que todavía hay muchos ciudadanos que piensan de manera distinta a nosotros. Atenas era la ciudad de la Hélade que conducía una vida democrática más rica y su pueblo vivió durante muchos años en la mayor libertad. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la constitución democrática no conviene ni a nosotros ni al pueblo de Atenas. Por tanto, cuando descubrimos algún enemigo de la oligarquía, usamos de todo el poder para apartarlo de nuestro camino. Ningún término medio es posible.

El discurso de Critias coincide íntegramente con el pensamiento de Calicles, tal como aparece en la parte final del capítulo 45 del *Gorgias*:

> Los que gobiernan no sólo deben ser de buen juicio, sino además decididos, capaces de llevar a cabo lo que piensan, *sin desanimarse por debilidad de espíritu* (καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς).

Critias conservó siempre su valor, habiendo encontrado la muerte en el combate contra el ejército de los demócratas en el exilio. Sobre la tumba en que fue enterrado juntamente con los guerreros caídos en la batalla, sus amigos oligarcas construyeron un monumento, que presenta a la oligarquía con una tea en las manos incendiando a la democracia; al pie del relieve se lee el siguiente epitafio:

> He aquí el monumento a los hombres valientes que detuvieron durante algún tiempo la veleidad del maldito pueblo de Atenas (Escolio a Esquines, edición alemana de Franke, p. 138).

Dos reproches se formularon posteriormente al carácter de Critias, su crueldad y la inconstancia de su pensamiento. La primera de las objeciones es exacta: él y Caricles son los responsables de numerosas ejecuciones de ciudadanos y metecos, y de las confiscaciones de bienes que las acompañaban. En los renglones que anteceden transcribimos los argumentos del discurso con los que Critias pretendió justificar su conducta. Sus palabras hallaron un eco lejano en las frases contenidas en el capítulo VIII del *Príncipe* de Maquiavelo:

> Una crueldad bien usada —si puede llamarse bueno a lo que es malo en sí mismo— es la que se emplea de una vez para la propia seguridad, procurando, en cuanto sea posible, que se convierta en utilidad del pueblo.

El consejo del florentino parece inspirado en la situación en que se encontraba Critias. Éste le dice a Teramenes, según testimonio de Jenofonte:

> Si tú crees que porque somos treinta ya no necesitamos poner el mismo cuidado que el dominador único, estás equivocado.

En armonía con el pensamiento del político florentino, el bienestar de Atenas, al lado de la seguridad personal, justifica la

crueldad temporal de una dominación. Por otra parte, la reconciliación con Esparta, después de los resultados catastróficos de la Guerra del Peloponeso, de la que dependía la existencia misma de Atenas, exigía, según Critias, el tránsito de la democracia a la oligarquía.

El segundo reproche, al que últimamente adhirió Wilamowitz (*Aristoteles und Athen —Aristóteles y Atenas—*, t. I, p. 165), que consiste en la inconstancia del pensamiento de Critias, no me parece justificado: Jenofonte relata que en la asamblea del Concejo que decidió la caída de Teramenes, éste reprochó a Critias que durante su permanencia en Tesalia (Critias había sido desterrado de Atenas) excitó a los campesinos para que se sublevasen en contra de los terratenientes, actitud contradictoria con los principios fundamentales del auténtico oligarca. Conviene relevar que en ningún otro escrito o relato de la Grecia antigua se menciona la imputación que hace Teramenes a Critias, ni siquiera en la biografía debida a la pluma de Filóstrato (*Vida de los sofistas: Critias*); más bien se dice en esta obra, que durante su permanencia en Tesalia vivió al lado de los oligarcas propietarios de tierras, lo que contribuyó a fortalecer su inclinación antidemocrática. Pero dejando a un lado esta cuestión, la acción dirigida a lograr la liberación de los campesinos no puede interpretarse, según relata acertadamente Gomperz (*Griechische Denker —Pensadores griegos—*, t. II, p. 205), como una desviación de su concepción oligárquica; una acción semejante se dio en el siglo XVIII, cuando el despotismo ilustrado fomentó la liberación de los campesinos. Tampoco constituye una prueba de la inconstancia de su pensamiento el hecho de que Critias hubiese intentado ganar popularidad en Atenas, antes de su destierro, entre otras medidas, con la proposición para que se levantara el exilio a Alcibíades. A fin de realizar sus planes y poder substituir la democracia extremista que imperaba en la polis ateniense por una constitución oligárquica, necesitaba, ante todo, conquistar el poder; y lo buscó por todos los medios. De todas maneras, es importante apuntar, para los efectos de la hipótesis *Calicles igual a Critias*, que en el *Gorgias* (481d) Sócrates dirige al sofista el mismo reproche:

> Me doy cuenta de que no puedes, aunque eres hábil, contradecir lo que afirma o niega tu amante y de que te dejas llevar de un lado a otro; y en la asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere.

El propio Calicles, al contestar una pregunta de Sócrates, le

dice: "Sí, estás obligado a servir al pueblo" (521b). De lo expuesto puede deducirse que el sofista, reproduciendo su modelo, combina el pensamiento aristocrático con la aspiración a contar con la simpatía y el apoyo del pueblo. Según Jenofonte, Terámenes replica a Critias: "También tú y yo hemos hecho muchas cosas para lograr ser amados en la ciudad." Es asimismo digno de mención que Sócrates anuncie en el *Gorgias*, tanto a Calicles como al contertulio Alcibíades, un trágico destino y es sabido que entre los dos personajes, Critias y el nieto de Pericles, existió una estrecha amistad; más aún, y según acabamos de explicar, Critias provocó que se levantara el destierro a Alcibíades, acción de la que se vanagloria en una elegía citada por Plutarco. Posteriormente, sin embargo, Critias tuvo que derrocarle; la desconfianza de los espartanos victoriosos contra Alcibíades lo condujo a su muerte.

Pero si los caracteres personales que hemos señalado son indicios importantes para determinar la identidad de Calicles y Critias, la hipótesis adquiere un apoyo poderoso al comparar la producción literaria del segundo con las ideas que desenvuelve Calicles en el *Gorgias*. La actividad literaria del oligarca fue amplia y variada. Eduard Meyer le denomina *literato bien equipado*. Sus numerosas obras, cuyos escasos fragmentos recibieron una cuidadosa ordenación en la excelente edición de Diels (*Fragmentos de los presocráticos*), contenían discursos ejemplares, *trabajos políticos* (πολιτεῖαι), en especial sobre Esparta y Tesalia, diálogos u homilías, aforismos, elegías y dramas, entre los que se hallaba la tetralogía compuesta por las piezas *Tennes, Radamanto, Peirito* y *Sísifo*. De este último drama se conserva un fragmento bastante largo; más adelante volveré a ocuparme de él, en función de la importancia que tiene para el tema de este apéndice. Conviene ahora destacar algunos caracteres generales de la producción literaria de Critias; pero como los fragmentos que han llegado hasta nosotros no son suficientes para alcanzar nuestro propósito, tenemos que recurrir a las opiniones de los retóricos y gramáticos de aquella época. Hermógenes (415, 25 y siguientes) dice de él que sus discursos están llenos de dignidad y que se expresa apodícticamente. Según Filóstrato (*Vidas de los sofistas*, II, 16), Critias gustaba de expresiones y pensamientos categóricos. Herodes Ático le coloca dentro del círculo de los grandes oradores. Pues bien, si contemplamos los discursos de Calicles en el *Gorgias* desde el punto de vista de su estilo, encontraremos que los caracteres atribuidos a los trabajos de Critias son exactamente aplicables a ellos: la descripción del león domesticado que rompe sus cadenas posee un indudable hálito retórico y una expresión ca-

tegórica, elementos característicos de los discursos de Critias, según los testimonios de la época que hemos ofrecido en los renglones antecedentes. Estas observaciones no deben entenderse en el sentido de que Platón se limitó a transcribir palabra por palabra algún discurso de su primo,[2] pues, sin duda alguna, se trata de una versión libre de pensamientos contenidos en algunos escritos del Jefe de los Treinta, que bien pudieron ser sus ensayos políticos o algunos de los dramas que compuso, o expresado en otros términos, el fondo del discurso debe provenir de Critias, pero el lenguaje literario es propio del autor del diálogo; el mismo fenómeno se presenta en ocasión del mito que Platón pone en labios de Protágoras en el diálogo que lleva el nombre del sofista. Por su parte, Aristóteles (*Retórica*, XVI, 1416b, 26 y siguientes) no escatima elogios al retórico Critias:

> Si se quisiera alabar a Critias, habría que decir muchas cosas, pues son muy pocos los que lo conocen.

Es en verdad curioso que en el capítulo final del *Gorgias*, Sócrates coloque a Critias al lado de Polo y del sofista que dio su nombre al diálogo entre los más famosos oradores, a la vez que los declare los tres hombres más sabios entre los helenos, observación socrática que en manera alguna puede ser considerada una simple ironía. Cicerón (*De oratore*, II, 23, 93) conoció algunos discursos de Critias que hubieran podido pertenecer a Calicles, y lo mismo puede decirse de la observación que hace Platón en el diálogo *Carmides* (160b, 162e) respecto de que Critias debía ser catalogado entre los hombres más cultos. Finalmente, Aristóteles, en su *Tratado del alma* (I, 2, 405b, 5), cita expresamente algún trabajo de nuestro personaje.

Para los efectos del tema que nos hemos propuesto son más importantes las obras de Critias que se ocupan de cuestiones políticas que las actividades y trabajos de índole retórica. Por desgracia, los pocos fragmentos políticos que llegaron hasta nosotros de sus obras que se referían a Tesalia (Diels 81b, fragmento 31), Esparta (fragmento 32-37) y Atenas (fragmento 53 a 73), no permiten obtener una conclusión cierta sobre el contenido de esos ensayos. De ahí que no nos parezca convincente la afirmación de Wilamowitz (*Aristoteles und Athen —Aristóteles y Atenas—*, t. I, p. 173) de que dichos escritos tenían un carácter más etnográfi-

[2] En la página 86 del original alemán, Menzel habla de Critias como tío (*Oheim*) de Platón, en cambio en esta frase, página 90 del mismo original alemán, se refiere a él como primo (*Vetter*) (N. del T.)

co que político, una simple descripción de las costumbres y de las instituciones, pues es posible que se hayan perdido los capítulos destinados a la comparación de las varias formas de constituciones. Lo que sí puede asegurarse es que Critias sentía una gran admiración por la constitución de Esparta y un profundo desprecio por la democracia ateniense. El extraordinario parecido de algunas frases de los fragmentos con el célebre y profundo ensayo sobre *El estado de los atenienses,* falsamente atribuido a Jenofonte, pero que, sin género alguno de duda, es obra de uno de los oligarcas, ha dado lugar a la hipótesis de que su autor puede ser nada menos que Critias (Böckh). El propio Wilamowitz, que en términos generales no muestra simpatía por sus trabajos, lanza la idea de que Aristóteles, en el ensayo descubierto hace treinta años sobre *La constitución de Atenas,* utilizó tal vez algún escrito del Jefe de los Treinta, si bien se inclina más bien a reconocer en un trabajo de Teramenes el modelo usado por el estagirita. Pero cualquiera que sea la posición que se adopte, tiene que aceptarse que la teoría del estado ocupaba un lugar prominente en las obras literarias de Critias y, además, que es el primer escritor que se preocupó por el estudio de la constitución de Esparta (consúltese sobre esa cuestión, Gilbert: *Studien zur alten spartanischen Geschichte —Estudios de historia antigua de Esparta—,* p. 83). Ahora bien, en el *Gorgias,* Calicles es presentado como el defensor teórico del principio oligárquico; de ahí que pueda pensarse, con bastante justificación, que su discurso es una versión libre de algunas expresiones contenidas en los escritos de Critias. A lo anterior cabe agregar que también las elegías contienen diversas referencias a las cuestiones políticas; así, a ejemplo, la dedicada a Alcibíades, en la que Critias se vanagloria de haber presentado la petición para que se levantara la pena de destierro, provocando por ese medio su regreso a Atenas (Plutarco: *Alcibíades,* capítulo 33).

Llegamos finalmente a los dramas de Critias; en ellos se dibuja una vez más la figura de Calicles con máxima claridad. Wilamowitz (*Eurípides,* p. 156) ha demostrado que Critias es el autor de la tetralogía dramática compuesta por las obras *Tennes, Radamanto, Peirito* y *Sísifo,* escrita probablemente antes de su destierro. La tetralogía apareció bajo el nombre de Eurípides, siendo digno de mención el hecho de que el autor de *Las fenicias* hubiese también abandonado su patria en esos años, 408 antes de la era cristiana, transladándose a la corte de Arquelao. En el *Gorgias,* Calicles hace gala de su amplísimo conocimiento de la obra literaria del gran dramaturgo, citando en varias ocasiones

las frases contenidas en *Antíope;* digamos de paso que esas citas han permitido la reconstrucción parcial del perdido drama. ¿Puede ser esto un simple azar? Dos de las figuras de los dramas de Critias poseen los caracteres del superhombre calicliano: Peirito, quien gracias a su valor realiza grandes hazañas en unión de Teseo y Sísifo, el más astuto de todos los hombres y, en cierta medida, el primer gran orador, de quien se decía que era capaz de engatusar a la misma muerte. Sexto Empírico (IX, 54) transcribió un largo fragmento, 28 versos, de la tragedia de Critias *Sísifo*, que trata de los orígenes de la religión y del derecho. Su contenido es el siguiente:

> Hubo una época en que los hombres vivían como animales, regidos por la ley de la fuerza. No existía ninguna recompensa para los justos, ni castigo para los malos. Posteriormente, según creo, crearon los hombres las leyes, a fin de que la justicia poseyera el poder más alto y sometiera a los insubordinados. Desde entonces, el malhechor recibió el castigo merecido. Pero como la ley castigaba únicamente los actos que se hacían públicos y hay otros muchos que permanecen ocultos, creo yo que algún hombre, hábil y prudente, se propuso descubrir algo que pudiera causar temor a los hombres, aun cuando se tratara de actos ocultos, induciéndolos a que no cometieran, pensaran o dijeran alguna mala acción. De ahí que se introdujera en el mundo la creencia en los dioses.

Analizaremos la primera parte del fragmento, versos 5-13, que es la que se relaciona con el tema de este ensayo; en ella se habla del *estado de naturaleza* y de la creación de las normas jurídicas. La segunda parte, a la que se ha prestado mayor atención, contiene una declaración de ateísmo y la afirmación de que la religión es una construcción artificial. Esta concepción ateísta se dio asimismo en la filosofía del Iluminismo del siglo XVIII, pero ya antes, en la famosa *Fábula de las abejas*, Mandeville reprodujo el mismo pensamiento, con palabras casi idénticas a las que contienen los versos de Sísifo; el famoso viajero belga sostuvo que la creación del concepto de la moral es una invención de un político hábil, pues su finalidad consiste en convencer a los hombres de que es preferible dominar sus pasiones y servir a la comunidad; el legislador y los sabios llaman a esto *virtud* y a la conducta opuesta *vicio*. Toda esta invención, concluye Mandeville, tuvo por objeto dominar más fácilmente a la gran masa de los hombres.

El análisis de los primeros versos del fragmento revela que Critias describe la prehistoria del género humano como un estado

semejante a la vida animal, en el que predomina el derecho de la fuerza, con cuyas afirmaciones se colocó en completa contradicción con el pensamiento general de su tiempo, que creía en la existencia de una edad de oro de la humanidad. Critias concuerda en este aspecto con el contenido del mito protagórico, tal como fue expuesto por Platón; los dos pensadores contemplaron el desenvolvimiento de la cultura como un ascenso desde la vida bárbara de los animales, pero cada uno describió de manera distinta el camino que siguieron los hombres para pasar de una a otra época de su historia: Protágoras creía en una transformación interna del alma de los hombres, en el despertar del sentimiento de lo justo y del recato moral; para explicar su pensamiento, pero sólo con ese propósito, pues era un filósofo agnóstico, habló en forma simbólica, relatando que Zeus se apiadó de los hombres y ordenó a Hermes les enseñara los principios de la sociabilidad. Critias no sólo desprecia todo tinte teológico, tesis que resulta evidente en labios de un personaje como Sísifo, sino, además, cualquier remisión a las cualidades morales de los hombres; según su pensamiento, la transformación se opera, lisa y llanamente, mediante la introducción de la ley penal (ἄνθρωποι νόμους θέσθαι κολαστάς);[3] Critias, sin embargo, no explica de quién procede esa ley, ni el procedimiento al través del cual Dike se convierte en dominadora; pero si ningún sentimiento moral influye en el ánimo de Sísifo, tendremos que concluir, siguiendo el hilo del razonamiento contenido en el fragmento, que el único fundamento posible para la dominación de Dike es la mayor fuerza del legislador o, expresado con otras palabras, el pacto de los muchos débiles contra los pocos fuertes constituye la base del estado y del derecho. Así interpretó Rehm (*Geschichte der Staatsrechtswissenschaft —Historia de la ciencia del estado—*, p. 24, nota 4), único jurista que se ha ocupado del problema, si bien en forma breve, los versos de Sísifo: "La fundación del estado se realizó mediante el pacto de los débiles, que impusieron su dominación egoísta sobre los fuertes." Coincido en lo general con Rehm, pero suprimo el término *egoísta*, pues Critias, según parece deducirse de los versos, aprobaba la introducción de la ley penal.

Si nuestra interpretación es correcta (Dümmler, *Akademika*, p. 238, parece estar de acuerdo con ella), resulta que nos hallamos delante de un sorprendente parecido con la doctrina expuesta por Calicles sobre el origen del estado, lo que, a su vez, es una nueva ratificación de la hipótesis *Calicles igual a Critias*. Se ha formu-

[3] "Los hombres impusieron las leyes penales."

lado la objeción siguiente, a la que creo poder responder: aparentemente, Calicles desaprueba el pacto de los muchos débiles en contra de los pocos fuertes como algo contrario a la naturaleza, en tanto en los fragmentos de Sísifo es presentado como un gran progreso, ya que en el estado de naturaleza regía el derecho del más fuerte. La contradicción se resuelve fácilmente: Calicles no critica la creación del orden jurídico, sino la igualdad de los derechos políticos, quiere decir, no el orden en sí, sino la constitución democrática; el interlocutor de Sócrates no es un anarquista y lo único que pretende es que se otorgue un derecho preferente a esos hombres mejores que son los que conducen la nave del estado y para quienes no pueden regir los criterios usuales de la moral. En su ensayo, *Nomoi ágraphoi* (*Leyes no escritas*, p. 83), Hirzel reconoce también el parecido del pensamiento de Calicles con la doctrina que expone Critias por labios de Sísifo, y expresa que las dos figuras coinciden en la tesis de que el estado y el derecho son instituciones creadas artificialmente por los hombres, pero cree que llegan a resultados distintos: Critias, espíritu reaccionario, pretende mantener a los hombres en la condición política en que vivían; en tanto Calicles, alma revolucionaria, quiere la transformación del orden democrático que reinaba en Atenas. El distinguido ensayista incurre en error: Critias no quería la conservación del orden que imperaba en Atenas, que era, según acabamos de decir, la democracia; su propósito era substituir esa forma política por una constitución oligárquica. Los demócratas eran los verdaderos conservadores, en tanto los oligarcas eran revolucionarios. Claro está que los términos, reaccionario y revolucionario, no deben entenderse con el sentido que actualmente les damos, sino en relación con las circunstancias de su tiempo. Partiendo de estas explicaciones, resulta fácil disolver la aparente contradicción entre las ideas de Calicles y Critias.

Algunos querrán objetar a lo que venimos diciendo, que las doctrinas expuestas en *Sísifo* no tienen que traducir el pensamiento del autor del drama de manera inevitable; en este sentido se pronuncia Wilamowitz (*Aristoteles und Athen —Aristóteles y Atenas—*, t. I, p. 175). Pero, ¿se habría atrevido un escritor dramático como Sófocles a poner en labios de uno de sus personajes una concepción ateísta? Creemos que sólo un poeta que fuera él mismo librepensador pudo crear un personaje defensor de la tesis de que la religión es una invención de hombres astutos. Sobre el particular conviene decir que los personajes de Eurípides, que sin duda era un poeta de más alta calidad, exponen ideas

que reflejan el iluminismo de la era de la sofística, lo que es difícil que hubiese podido tener lugar si dichas ideas no hubieran estado al alcance del poeta. En todo caso, resulta inútil buscar en Eurípides alguna declaración materialista tan categórica como la que expresa Sísifo en el drama de Critias.

Las reflexiones que anteceden nos conducen una vez más al interesantísimo pasaje de *Las leyes* de Platón (x, 889 y ss.), en el que resume y combate las ideas expuestas por Critias en *Sísifo*. El filósofo de la Academia reproduce la teoría de los señores dominadores, tal como la presentó Calicles en el *Gorgias*, así como la tesis de que la religión es un invento artificial; y las engloba en una sola unidad, pero no las atribuye a ninguno de los filósofos o poetas de la antigua Grecia. El pasaje platónico comprueba la hipótesis *Calicles igual a Critias*, tanto más cuanto que Platón hace notar que esas ideas habían sido también expuestas en forma poética. En el párrafo 9 de este ensayo nos ocupamos del pasaje de *Las leyes*.

II. PROBLEMAS EN TORNO AL TEXTO DEL FRAGMENTO DE PÍNDARO

BÖCKH ha lanzado la hipótesis de que el fragmento 169 de Píndaro principiaba con las palabras κατὰ φύσιν;[1] Thompson, entre otros estudiosos del mundo antiguo, adhirió a la opinión de Böckh. Por tanto, las primeras líneas del fragmento serían como sigue:

κατὰ φύσιν
Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς.[2]

Pienso, no obstante, que si ésa era la redacción de los versos de Píndaro, no habría pasado desapercibida a Calicles, pues el sofista la hubiera podido utilizar como una ayuda importante para su interpretación de la ley natural del más fuerte. Además, en el *Gorgias*, Calicles inicia su recitado del poema con la palabra Νόμος y no es sino posteriormente cuando declara que los versos últimos escapan a su memoria. A lo anterior debe agregarse la consideración siguiente: si el poeta conocía la antítesis *physis-nomos*, lo que parece sumamente improbable, no tiene explicación que hubiese hablado de una *ley conforme a la naturaleza*, pues su existencia disuelve la contradicción entre *nomos* y *physis*. Imputar a Píndaro la idea de una ley natural sería un anacronismo insostenible.

Es verdad que en el *Gorgias* (488b) y en *Las leyes* (690b), Platón usa la fórmula κατὰ φύσιν, refiriéndose a Píndaro, pero, según ha demostrado Bergk (*Poetae lyrici Graeciae —Poetas líricos de Grecia—*, cuarta edición, p. 439) lo hace únicamente para precisar la interpretación (*interpretandi gratia*). En el diálogo *Gorgias*, Sócrates pregunta: "Repíteme desde el principio, ¿cómo es *lo justo conforme a la naturaleza* (τὸ κατὰ φύσιν

[1] "Conforme a la naturaleza."
[2] "Conforme a la naturaleza la ley, reina de todos."

δίκαιον) en tu opinión y en la de Píndaro?" Como puede observarse, Sócrates reproduce en su pregunta la interpretación que Calicles hizo de los versos, una interpretación absolutamente libre, pues Píndaro no habla de νόμος, sino de δίκαιον. Otro tanto ocurre en el párrafo 690b de *Las leyes*, que no contiene la cita literal de los versos, asunto al que me referí en el párrafo 9 de este ensayo.

El segundo problema interpretativo se suscita por la redacción del verso tercero del fragmento. En algunos manuscritos del *Gorgias* se emplea, en lugar de la frase δικαιῶν τὸ βιαιότατον,[3] la fórmula βιαίων τὸ δικαιότατον.[4] Pero sin género alguno de duda, la fórmula primera es la correcta; así es la cita que el orador Arístides hace del verso de Píndaro y es también la fórmula que usa Platón en *Las leyes* (714e), siendo digno de mención el hecho de que todos los manuscritos existentes del diálogo platónico contienen esa misma frase. Además, en el *Codex Vindobonensis* del *Gorgias* (p. 54), se halla asimismo la fórmula δικαιῶν τὸ βιαιότατον; y es la misma que se colocó en la edición de Oxford. Sin embargo, Wilamowitz (*Platón*, t. II, p. 95 y siguientes) afirma que el *Gorgias* contiene la versión falsa del verso de Píndaro, a cuyo efecto proporciona los argumentos siguientes: consiste el primero en que hubo una falla en la memoria de Platón; y el segundo, en que el sofista Polícrates, en el panfleto de acusación en contra de Sócrates, imputó al ciudadano de Atenas hacer citas falsas de los poetas con el fin de pervertir a los jóvenes. Esta conclusión, según Wilamowitz, se desprende del discurso de defensa que opuso Libanios a Polícrates, quien, como se sabe, se presentó oculto tras la máscara del acusador Anito. Pero es el caso que en *Las leyes*, obra escrita en los últimos años de su vida, Platón insistió por distracción en la fórmula falsa.

Y el escritor alemán concluye:

> Es en verdad extraño que Platón, ya un anciano, conservase en la memoria los versos de Píndaro, precisamente en la versión e interpretación que les dio en el *Gorgias*, así como que los hubiese reproducido sin comprobar su autenticidad. Muchos filólogos se arrancarían los cabellos, pues parece imposible que en esa edad retuviese los versos en la memoria. Pero la culpa de Platón es aún mayor, pues para entonces ya tenía noticia del error por el discurso de Polícrates. El proceder del filósofo es en verdad incomprensible.

[3] "Transformando en derecho la mayor violencia."

[4] "Haciendo fuerza contra lo más justo."

Pero si la tesis de Wilamowitz contiene la verdad, habría que suponer que Platón tuvo razones importantes para proceder en la forma que lo hizo; debo confesar que a pesar del esfuerzo que he desarrollado no pude encontrar esos motivos.

Wilamowitz hace valer, como primer argumento, el hecho de que la fórmula *hacer fuerza al derecho* sirve como punto de apoyo a la interpretación que da Calicles del verso pindárico, mientras que de la fórmula que reputamos correcta no puede desprenderse el derecho del más fuerte. La argumentación no es atinada: el derecho del más fuerte puede también desprenderse de la expresión δικαιῶν τὸ βιαιότατον, que es justamente lo que hace Thompson, al deducir de las palabras citadas la ley del más fuerte (*the law of the stronger*). En el párrafo 7 de este ensayo me esforcé en la demostración de que es en verdad difícil conciliar la interpretación de Thompson con el sentido del verso; sin embargo, esa dificultad no implica que la interpretación sea imposible. En cambio, no existe razón alguna que permita concluir que Platón, al recordar una versión equivocada del verso de Píndaro, hubiera tenido la ocurrencia de ponerla en labios de Calicles. Los párrafos de *Las leyes* que cita Wilamowitz tampoco sirven para demostrar su hipótesis: es cierto que ahí se usan las expresiones, βιαζόμενος y δικαιότατον,[5] para caracterizar la concepción materialista del mundo (x, 890a), pero esta circunstancia no prueba, por sí sola, que no se trata de los versos pindáricos, pues en ese pasaje no se cita el nombre del poeta. Por lo contrario, en el párrafo (715a),[6] en el que se cita el nombre de Píndaro, se incluye el texto correcto de los versos. Wilamowitz acepta esta última observación, pero añade que ¡probablemente algún lector de *Las leyes* introdujo posteriormente la fórmula que nos parece correcta del verso pindárico! Pero puesto que en *Las leyes* (690p) Platón se remite a ella,[7] debe aceptarse que es la que existía originalmente.

Wilamowitz apoyó también su hipótesis en el dicho de Libanios (*Apología de Sócrates*, 30): ὡς ὑπερτάτῃ χειρὶ βιάζεται τὸ δίκαιον.[8] En opinión de Wilamowitz el escrito de acusación de Polícrates, a quien contesta Libanios, tomó del *Gorgias* la fórmu-

[5] "Haciendo fuerza", "lo más justo."

[6] δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον ["transformando en derecho la mayor violencia"].

[7] "Dijimos de los aforismos sobre la dominación, que Píndaro eleva a la categoría de derecho la suma violencia" (de ello se habla en el párrafo 690b). Consúltese el párrafo 9 de este ensayo.

[8] "Porque con omnipotente mano hace fuerza contra lo justo."

la falsa del verso, a fin de probar que Sócrates falseó el texto del poeta para poder pervertir a la juventud. Pero esta hipótesis supondría que el diálogo platónico es anterior al panfleto de Polícrates, lo que es poco probable; por lo contrario, la doctrina más generalizada acepta que el *Gorgias* es la respuesta de Platón al acusador de Sócrates (consúltese Gercke: *Einleitung zu Gorgias —Introducción al Gorgias—* p. XXXII; y Meier: *Sokrates —Sócrates—*, p. 132, entre otros). Por tanto, Polícrates tiene que haber tomado la falsa versión de una fuente distinta y aun es probable que la haya inventado. Libanios deja entrever esta última solución cuando dice, hablando del panfleto, que se atrevió a μεταγράψαι τοῦ ποιητοῦ.[9] Si esto es así, la reconstrucción del diálogo sería la siguiente: el acusador imputa a Sócrates haber seleccionado pasajes repugnantes de los poetas, entre los que se mencionan algunos párrafos de Homero y Hesíodo, para llenar las cabezas de los jóvenes con un pensamiento revolucionario; a ellos pertenece también el verso de Píndaro, que habla de *hacer fuerza al derecho*. Platón demuestra lo contrario al sostener que no fue Sócrates, sino Calicles, quien se apoyó en aquel aforismo para defender la moral del césar, tesis ésta a la que también se acomoda la llamada fórmula correcta del verso. En relación con este problema, puede formularse otra hipótesis: Polícrates pudo aceptar que la fórmula βιάζειν τὸ δικαιότατον[10] era la correcta y sostener, sin embargo, que el sentido que atribuyó Sócrates al verso pindárico en el coloquio del *Gorgias* era errónea, pues el término βιάζειν[11] no sólo significa *hacer violencia o violar*, sino también, *luchar por*; dentro de esta segunda acepción, el verso significaría: *imponer el derecho* (consúltese Mesk: *Wiener Studien —Estudios vieneses—*, t. 32, p. 69). Últimamente me he dado cuenta de que la hipótesis de Wilamowitz ha sido descartada por Foester, en su edición alemana de Libanios (t. V, p. 4), y por Markowski (*De Libanio Socratis defensore —Libanios defensor de Sócrates—*, p. 11). Este último escritor pone de relieve (pp. 59 y siguientes), al través del estudio de diversos pasajes del *Gorgias*, que Platón se limitó a contestar las objeciones concretas de Polícrates, en particular las que se relacionaban con los méritos de los gobernantes de Atenas. Por tanto, la diferencia de épocas en que se produjeron los dos escritos, habla en contra de la hipótesis de Wilamowitz.

Debemos hacer notar que Píndaro mencionó una vez más el

[9] "Falsear el dicho del poeta."
[10] "Hacer fuerza contra lo más justo."
[11] "Hacer fuerza."

robo de los toros en otro de sus poemas (Bergk: *Discursos de Arístides*, fragmento 81):

Gerión, a la vez que a ti,
en verdad alabo también a él (Heracles)
pero quiero callar lo que no es agradable a Zeus.
Pues no es conveniente,
cuando es tomado nuestro bien,
sentarnos en el hogar
y permanecer ahí cobardes.

Píndaro alaba a Gerión por haberse defendido en el caso del robo de los toros; pero Zeus quiso que fuera vencido por Heracles y nada debe decirse contra el deseo del dios. Encuentro en este fragmento la comprobación plena de la hipótesis que expuse en el párrafo 9 de este ensayo. Lo que Píndaro presenta como un caso particular en el fragmento incluido en el discurso de Arístides, lo generalizó en el fragmento 169, si bien apoyándose en el mismo ejemplo. Por tanto, no es la mayor fuerza como tal lo que crea derecho, sino la fuerza que es, a la vez, expresión de la voluntad divina; es sin embargo frecuente que los hombres no capten la voluntad de los dioses. Así es el pensamiento unitario de los dos fragmentos que quizá formaban originariamente un solo poema.

Las ideas expuestas por Radermacher (*Zeitschrift für österreichische Gymnasien —Revista de los Gimnasios Austriacos—*, 1916, pp. 58 y siguientes) resultan particularmente interesantes para la interpretación del pensamiento pindárico; el autor citado muestra que en Esquilo, igual que en nuestro poeta lírico, el destino se interpone para impedir el imperio absoluto del derecho. Esta conclusión, explica Radermacher, se deduce, ante todo, del drama *Las suplicantes* (verso 73 y siguientes):

Dioses de nuestros lares,
estad atentos y mirad al derecho.
Si no podéis aplicar el *derecho perfecto* (τέλεον δίκαιον)
porque se interpone el destino,
mostrad al menos desprecio al malvado
y sed *justos, según las leyes* (δίκαιον νόμοις).

Radermacher cree que las palabras τέλεον δίκαιον[12] poseen el mismo significado que φύσει δίκαιον,[13] de lo que se deduciría

[12] "Derecho perfecto."
[13] "Justo por naturaleza."

que Esquilo conoció la antítesis *physis-nomos*, que tanta influencia ejerció en los años siguientes. Sea que se acepte o rechace esta solución, hay que convenir que entre el pensamiento de Esquilo y el de Píndaro existe una diferencia: en el poeta lírico, el término νόμος no es equivalente a *ley positiva*, pues, si así fuese, no podría servir para justificar una acción como el robo de los toros, indudablemente contraria al derecho positivo.

III. ANTIFÓN, AUTOR DEL PAPIRO OXYRHYNCHUS XI, NÚMERO 1364

Aún antes de la *Edición Hunt* del papiro, Wilamowitz, que poseía una reproducción, afirmó que era un fragmento de la obra del sofista Antifón, titulada "Περὶ ἀληθείας",[1] de la que se conocían numerosos fragmentos. En el papiro se encuentra reproducida una frase (frag. 18-20), que Harpócrates cita como perteneciente a la obra de Antifón que acabamos de mencionar: ['Αντιφῶν . . .] φησί 'τοὺς νόμους μεγάλους ἄγοι' ἀντὶ τοῦ ἡγοῖτο.[2] Si no existiera la coincidencia de esas cuatro palabras, habría sido difícil imaginar que Antifón fuese el autor del fragmento del papiro. Pero es el caso que esas palabras, por su estilo y contenido, están en clara contradicción con todos los fragmentos que se conservan de aquel pensador de la era de la sofística. Creo que ni Wilamowitz ni Diels han podido disolver la contradicción.

No me propongo insistir en el argumento de que los fragmentos que se conocían de la obra de Antifón, "Περὶ ἀληθείας," se ocupan de problemas físicos y fisiológicos, por lo que —Diels mismo acepta la conclusión— no es fácil encontrar algún lugar en el que pudiera colocarse una disquisición iusnaturalista. Por otra parte, y si bien la referencia de la *Física* de Aristóteles (libro II, capítulo I, 193) no constituye una prueba suficiente de que Antifón se hubiese ocupado de la distinción *physis-nomos* al estudiar las cuestiones metafísicas, existe no obstante la posibilidad de que se hubiera ocupado de ella al aplicar el concepto de verdad a los asuntos sociales. Pero inmediatamente se nos viene encima el hecho de que el estilo del fragmento del papiro es radicalmente distinto del usado en los fragmentos anteriormente conocidos del libro *De la verdad*; aún más diferente se revela el estilo si lo comparamos con los fragmentos de otro libro del sofista, "Περὶ ὁμονοίας"

[1] "De la verdad."

[2] "[Antifón . . .] dice: 'haría grandes las leyes' en lugar de 'consideraría'."

(*De la concordia*). Según el juicio de Filóstrato, el estilo de Antifón es rimbombante, adornado con sentencias y citas de los poetas (Diels: *Vorsokratiker —Presocráticos—*, t. II, p. 597); los restos que se conservan del libro *De la concordia* ratifican la opinión de Filóstrato. Por otra parte, los fragmentos del libro *De la verdad* se caracterizan por su claridad y precisión, en tanto el fragmento del papiro es difuso y banal, por no decir trivial. Más grande todavía es la diferencia desde el punto de vista del contenido: en la obra "Περὶ ὁμονοίας" Antifón se declara partidario del orden político de Atenas y rinde culto a la democracia y a la idea del estado de derecho, en armonía con el pensamiento de la sofística vieja (consúltese Heinrich Meier: *Sokrates —Sócrates—*, p. 232; Heinrich Gomperz: *Sophistik und Rethorik —Sofística y retórica—*, p. 57 y siguientes; Teodoro Gompers: *Griechische Denker —Pensadores griegos—*, t. I, p. 349 y siguientes). El último de los autores citados se expresa en los términos siguientes:

> El libro sobre *El espíritu colectivo o Del sentido común* es un escrito sobre la sabiduría de la vida y el dominio de sí mismo, pero, sobre todo, en él se elogia la fuerza de la educación con palabras ardientes, magníficamente expresadas.

Si se acepta la idea de Blass de que Antifón es el autor del fragmento contenido en el llamado *Anónimo Jámblico*, resulta que la contradicción es todavía mayor con las opiniones que aparecen en el *Papiro Oxyrhynchus*. En otro lugar[3] cité los pasajes del *Anónimo Jámblico* que se relacionan con la figura del superhombre. Añado ahora las frases siguientes, que se ocupan del prójimo, de la ley y del orden estatal:

> Con la palabra y con la acción se revela el más diligente, que es *aquel que es útil a los demás* (ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὢν). Se alcanza esto cuando el hombre pone su brazo al servicio de la ley y del derecho, pues en ellos se halla el elemento unificador del gobierno y el lazo que une a los hombres y a los estados... Cada persona debe poseer firmeza de carácter, resistir la influencia del oro y de los bienes y no escatimar su vida cuando se trate de servir a la justicia... El orden legal (εὐνομία) es lo mejor para la vida pública y privada, la anarquía (ἀνομία), en cambio, lo peor...

Las ideas que se deducen de los párrafos anteriores son plenamente contradictorias con las doctrinas del *Papiro Oxyrhynchus*, pues en éste, la utilidad personal y el fomento de la existencia

[3] Párrafo 6.

propia, son reputados al fin más alto, a la vez que se desprecia a las leyes.

Wilamowitz se propuso facilitar su solución, a cuyo efecto escribió (*Platón*, t. I, p. 83):

> El verdadero pensamiento de Antifón no era tan áspero. En otro de sus escritos expuso ideas diferentes y aun le reservó el título siguiente: *De la concordia*...

H. von Arnim, cuyo libro (*Gerechtigkeit und Nutzen in griechischen Aufklärungsphilosophie —Justicia y utilidad en la filosofía del iluminismo griego—*, Francfort, 1916) me fue enviado recientemente, intentó resolver el acertijo, pero sin éxito: cree este escritor que las ideas expuestas por Antifón en el papiro no han de entenderse como su concepción moral de la vida, sino como la crítica de la organización estatal de su tiempo; de esa manera se disolvería la contradicción con los pensamientos contenidos en el ensayo *De la concordia*. No creo acertadas estas observaciones, pues dicho ensayo no contiene consideraciones críticas, sino la exigencia de respetar la ley y la virtud; sobre este particular me remito a Jacoby (*De Antiphonis sophistae* "Περὶ ὁμονοίας" *libro —Del libro "De la concordia", del sofista Antifón—*, 1908), escritor que establece un paralelo con los fragmentos dispersos en los diálogos platónicos. La tesis, *delante de los testigos deben obedecerse las leyes y violarse si nadie nos observa*, está en contradicción absoluta con las ideas desarrolladas por Antifón en el libro supra mencionado *De la concordia*.

Pero si no obstante las observaciones que anteceden se desea, con apoyo en la cita de Harpócrates, que se compone de cuatro palabras, insistir en la tesis de la paternidad del papiro, no queda otra salida que admitir que Antifón expuso en el fragmento del papiro una opinión ajena, y que en la parte que se ha perdido presentaba sus puntos de vista sobre el problema. En favor de esta conclusión habla el hecho de que el fragmento "A" se aparta esencialmente del contenido del fragmento "B". Arnim, sin embargo, no se dio cuenta de esta diferencia: la tesis del fragmento "B", *no se debe tratar de manera distinta a los seres distinguidos en razón de su estirpe y a los hombres del pueblo, a los helenos y a los bárbaros*, no guarda relación alguna con el principio afirmado en el fragmento "A", *fomento de la utilidad personal y de la existencia propia*. La opresión sobre otros actúa en favor del principio del fomento de la existencia propia del privilegiado. La idea de igualdad no está en la línea de la concepción hedonista radical del mundo.

IV. SOFÍSTICA Y RETÓRICA

CON ESTE TÍTULO, Heinrich Gomperz publicó un libro en el año de 1912, en el que intenta demostrar que "la sofística es la encarnación de un movimiento que se propuso, sin consideración alguna al contenido del pensamiento, un virtuosismo intelectual y el perfeccionamiento del lenguaje". El rasgo característico de este movimiento espiritual habría sido el predominio de un interés puramente retórico. H. Gomperz trató de probar su tesis mediante el análisis de las expresiones de los diferentes sofistas. En las páginas de su libro desfilan Gorgias, Trasímaco, Antifón, Hipias, el llamado Anónimo Jámblico, Pródico y Protágoras; únicamente en el caso del pensador de Abdera acepta H. Gomperz que, además de la enseñanza y de la fundamentación teórica del arte de enseñar, Protágoras elaboró una especie de teoría del conocimiento, si bien destinada a constituir el fundamento filosófico de la retórica. H. Gomperz niega, aun en el caso de Protágoras, que los sofistas hubiesen elaborado una teoría del estado y del derecho, con cuya tesis se opone al esfuerzo que desarrollé en los años anteriores a 1912. El autor del libro a que nos referimos sostiene que las afirmaciones de Hipias y Trasímaco son inciertas o carentes de significación; Calicles no es siquiera mencionado. Si esta tesis fuese cierta, no tendría sentido hablar de una teoría del estado y del derecho de la sofística, independientemente de que se piense en una sola o en varias tendencias diferenciadas.

La tesis de H. Gomperz no es defendible, ni ha tenido aceptación en la doctrina. J. Belloch (*Griechische Geschichte —Historia de Grecia—*, segunda edición, t. II, p. 249) hace notar que el libro de H. Gomperz reproduce una concepción de la sofística que ya había sido refutada por W. Grote y Theodor Gomperz. Por otra parte, incurre en una *petitio principii*, pues describe a los sofistas según el relato que hizo Platón de ellos, e inmediatamente después utiliza al mismo autor para demostrar la legitimidad del cuadro que había dibujado previamente con esa misma

base. Ve además en los sofistas simples artistas de la oratoria, con la única excepción de Protágoras, a quien excluye de su juicio general en algunos aspectos. Parece que H. Gomperz ni siquiera se propuso la pregunta respecto de la fuente que provocó la transformación de la concepción griega del mundo. También Wendland (*Göttinger gehlerter Anzeiger —Diario de los profesores de Gotinga—*, 1913, p. 55) rechaza la tesis de que los sofistas carecían de interés por el conocimiento objetivo:

> La virulencia de las expresiones, las sutilezas y las hipótesis inciertas que formularon en relación con el conocimiento, demuestran que H. Gomperz concibió a la sofística en forma demasiado estrecha. Sus conclusiones no las obtiene propiamente de las fuentes, sino que más bien les hace violencia.

En forma semejante se pronuncian Kaerst (*Geschichte des Hellenismus —Historia del helenismo—*, segunda edición, t. I, p. 56), Pohlenz (*Aus Platons Werdezeit —De la época de Platón—*, pp. 193 y siguientes) y Heinrich Meier (*Sokrates und sein Werk —Sócrates y su obra—*, p. 195). En presencia de estos testimonios, puedo limitarme a revelar algunas cuestiones vinculadas con los temas de este ensayo, que no están consideradas en los libros que se acaban de mencionar.

Me propongo investigar, ante todo, si Protágoras, el más antiguo e importante de los sofistas, se ocupó únicamente de la teoría del conocimiento, cuestión que ya fue considerada por H. Gomperz, o si, además, efectuó investigaciones objetivas en el terreno del estado y del derecho. Para definir y explicar las doctrinas protagóricas, que en mi concepto constituyen la fundamentación teórica de la democracia y del positivismo jurídico, me apoyé en el famoso mito expuesto en el diálogo que lleva el nombre del sofista y en la llamada *Apología de Protágoras* del diálogo *Teetetes.*[1] H. Gomperz principia por negar la autenticidad de ambas fuentes, a cuyo efecto sostiene que son invenciones libres de Platón. En un párrafo anterior de este ensayo analicé el problema de la autenticidad de las fuentes, asunto que es de particular importancia para los temas relacionados con Calicles, por lo que no es necesario volver sobre esta cuestión. En un pasaje posterior de su libro, el escritor a que nos referimos rechaza las consecuencias que deduje del mito y de la apología, pero sus conclusiones no son afortunadas. Belloch (*Griechische Geschichte —Historia de Grecia—*, se-

[1] *Zeitschrift für Politik —Revista Política—*, t. III.

gunda edición, t. II, p. 123) sustenta las mismas ideas que defiendo en este ensayo:

> Protágoras procuró la primera justificación de la democracia... Es indudable que Platón reprodujo en esos pasajes las ideas del sofista, pues el filósofo poeta pensaba de manera diametralmente distinta.

Dentro de ese mismo orden de ideas, Heinrich Meier (*Sokrates —Sócrates—*, pp. 236 y siguientes) reconoce que Protágoras, según la apología que se hace de él en el *Teetetes* (166-168), cuya autenticidad está generalmente reconocida, representa el positivismo jurídico, a la vez que rechaza, en oposición con otros sofistas, la idea de un derecho natural colocado al lado o sobre el derecho del estado.

Cuando H. Gomperz sostiene (*Sophistik und Rhetorik —Sofística y retórica—*, p. 267) que Protágoras distinguió las leyes buenas de las malas, lo que implica el reconocimiento de una especie de derecho natural, incurre en error, pues la crítica del derecho vigente y la aspiración a su mejoramiento, es un problema de política jurídica y en manera alguna una afirmación iusnaturalista, a condición, bien entendido, de que no se ponga en duda la validez misma del derecho positivo; la crítica de Protágoras se colocó en el terreno de la política jurídica, sin llegar a la negación de la validez del orden jurídico positivo. En su ensayo, *Plato or Protagoras* (*Platón o Protágoras*, 1908), F. C. Schiller aclara mejor que nadie la importancia y originalidad del discurso de Protágoras contenido en el *Teetetes*.

Mientras que Protágoras es tratado con bastante suavidad por H. Gomperz, los restantes sofistas son considerados como simples oradores, carentes de un pensamiento importante, por lo que no tienen relevancia alguna en la evolución de las doctrinas del estado y del derecho. Las descripciones platónicas de las ideas de Trasímaco e Hipias, según el autor que comentamos, son invenciones del creador de los diálogos o trivialidades sin ningún contenido valioso. Al mismo sofista Antifón y al llamado Anónimo Jámblico se les niega todo pensamiento propio. Pienso que la mejor refutación de esta insostenible doctrina se obtiene con la exposición objetiva de las ideas de aquellos célebres personajes. Digamos de paso que H. Gomperz ha de haberse sentido sumamente incómodo con la publicación del papiro sobre el derecho natural, al que nos referimos en un párrafo anterior, pues no es posible dudar de que el fragmento sea una creación de la sofística, ni puede tampoco admitirse que sea una "hábil combinación de doc-

trinas comunes y corrientes", según la expresión infundada del autor que combatimos.

A lo expuesto conviene añadir la observación reciente de Wilamowitz (*Platón*, t. I, p. 80):

> Platón puso en labios de Protágoras un discurso que podemos aceptar con toda certeza como el pensamiento ético-político que sustentaba; un pensamiento que debió ser agradable a los atenienses, pues contenía la idea sobre la cual descansa toda democracia, a saber, que si bien los hombres son diferentes, todos reciben de la naturaleza la aptitud para actuar y juzgar de las cuestiones políticas... Todos son aptos para las virtudes ciudadanas, pero la educación puede y debe desenvolver y perfeccionar esas cualidades; este concepto de la educación es la mejor justificación de la enseñanza de Protágoras. El famoso sofista concibió además la idea de un progreso continuo y agregó que si es cierto que frecuentemente se enderezan quejas en contra de algunos seres humanos por su maldad e inferioridad, habría que lanzar la mirada sobre otros pueblos menos civilizados para darse cuenta de la brillantez y excelencias alcanzadas por los helenos.

La interpretación que hace Wilamowitz del mito concuerda plenamente con la que propuse en el ensayo de 1910 sobre Protágoras. Aceptando estas conclusiones, resulta equivocada la frase de H. Gomperz (obra citada, p. 332):

> En conclusión, toda la teoría de la democracia que Menzel deduce del discurso de Protágoras es pura fantasía.

En varias ocasiones he criticado la tesis, predominante hasta hace algunos años en la literatura platónica, según la cual el filósofo poeta logró refutar brillantemente las doctrinas de los sofistas en los diálogos *Protágoras, Gorgias, Teetetes* y otros más. Me complace comprobar que la literatura filológica ha abandonado aquella vieja creencia; sobre el particular puede consultarse el ensayo de Gercke: *Eine Niederlage des Sokrates —Una derrota de Sócrates—*, publicado en *Neue Jahrbücher für klassische Philologie —Nuevos Anuarios de Filología Clásica—*, 1918, pp. 145 y siguientes. Sin embargo, Apelt recayó en la filología platónica ortodoxa; en su edición alemana de la *Politeia* (p. 431) afirma, a propósito de Trasímaco, que es "un defensor ciego de la teoría del más craso egoísmo, construida con un material endeble y quebradizo, que brindó una oportunidad brillante al arte dialéctico de Sócrates para obtener una victoria esplendorosa". La verdad es que una consideración imparcial del libro primero de la *Politeia*

conduce a resultados esencialmente distintos: cuando Trasímaco declara que la legislación estatal sirve siempre a los intereses del grupo dominante, doctrina que últimamente han enseñado Marx y Lassalle, se coloca en un plano puramente descriptivo, sin predicar en forma alguna la teoría del *egoísmo*; tampoco es correcta la afirmación de que Sócrates y el mismo Platón, por labios del maestro, hubiesen refutado exitosamente aquella idea: Platón se ocupa del deber ser, Trasímaco de lo que es; de ahí que los interlocutores pasen el uno al lado del otro. Errores semejantes aparecen a menudo en la literatura filológica; se originan en un conocimiento deficiente de los problemas de la ciencia social y de su desenvolvimiento histórico.

ÍNDICE DE NOMBRES

SUMARIO

IV. Repercusiones posteriores

Apéndices

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Rubén Bonifaz Nuño, se terminó la impresión de este libro el día 5 de junio de 1964. La edición estuvo al cuidado de Bernabé Navarro y de Huberto Batis. Se hicieron 2,000 ejemplares.